عمّار طالبي

آراء أبي بكر بن العربي الكلاميّة

الجزء الأول



الشركة الوطنية للنشر والتوزيع
الجزائر

آراء أبي بكر بن العربي الكلامية

© الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر
3 شارع زيروت يوسف ـ ص . ب 49 الجزائر

شكر وتقدير

اني لا أقوى على التعبير ، عما أجده في نفسي من معانٍ ، وعما أشعر به في قلبي من تقدير ، واعزاز ، إزاء ما غمرني به ، وفاض به عليّ ، أستاذي العزيز ، الدكتور علي سامي النشار ، وملهمي ، طريق البحث في مجالات الفلسفة الإسلامية الغامضة ، ومسالكها الوعرة ، ومضيء طريقي ، في مناحي هذه الفلسفة ، التي ما تزال تشوبها غاشية من ظلمات ، وشائبة من غوامض ، تحتاج إلى الدرس ، وبذل الجهد الجريء ، الصادق ، الذي يمتزج بحب هذه الألوان من الدراسة الفلسفية ، التي تعبر بعمق عن جذور شخصية الأمة الإسلامية ، التي أصبح الآن وجودها في خطر عظيم ، وما وجودها إلا وجود الفكر المستقل ، والنظرة إلى الوجود ، نظرة تميزها ، وتجعل لها ذاتية بيّنة المعالم والسمات ، واضحة الوجه ، قوية الروح ، مبدعة لمصيرها ، مقررة لوجودها الحضاري ، الحي . وإني إذ أسطر هذه الحروف، إنما أرمز فقط إلى شكري ، وعظيم امتناني لأستاذي ، الذي هداني الطريق ، وبذل الكثير من أجلي ، ومن أجل اخراج هذه الدراسة التي لولاه لما قامت على سوقها ، ولما بلغت هذا المدى الذي بلغت إليه .

كما أشكر أستاذي الكريم الدكتور محمود قاسم الذي شارك في توجيهي

إلى نواحٍ منهجية ، انتفعت في دراستي . وحاولت الاهتداء بها ، وبكتبه التي رسم فيها منهجا للباحثين ، وطريقاً للدارسين في مجال الفلسفة الإسلامية .

وأوجّه عظيم شكري وتقديري أيضاً إلى أستاذنا وشيخنا الدكتور عبد الحليم محمود الذي شجّعنا بمشاركته في مناقشة رسالتي في الماجستير ، وأثار انتباهي إلى نواحٍ كنت عنها غافلاً بارشاداته المنهجية الهادية إلى طريق الحق .

و « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا يمكن القول بأن دراسة الفلسفة الإسلامية قد قاربت على الكمال ، بل إن الطريق ما يزال أمامنا شاقاً ، ومفتوحاً في آن واحد ، وأول خطوة جدية في دراسة هذه الفلسفة إنما هي بعث ذخائرها الدفينة في مختلف مكتبات العالم العامة والخاصة ، واخراجها للباحثين في صورة نقدية ، علمية ، وقد بدأ باحثون كثيرون في بناء هذه اللبنة ، ولكن بناء هذا العمل لم يبلغ بعد المدى الذي نريده ، ولذلك وقع اهتمامي بشخصية مغمورة لدى الدارسين والباحثين ، وهي في واقع الأمر شخصية غنية ، كلها ثراء عقلي ، وجرأة علمية نقدية ، هذه الشخصية هي شخصية أبي بكر بن العربي الناقد المتكلم ، الفقيه ، الأصولي ، الفيلسوف المسلم ، الذي تمثل منهج أستاذه الغزالي النقدي ، وطبّقه على الفلسفة اليونانية وعلى المتصوفة ، والباطنية ، وزاد فطبّق منهجاً نقدياً تاريخياً على أخبار الفتنة الكبرى ، فتنة صفين ، وبيّن أنها أصل لما أتى بعدها من فتن ومذاهب وآراء ، وانشقاق ، وتنازع ، بين المسلمين ، وترك لنا وثيقة من أهم الوثائق الفكرية التي تعبّر عن روح الحضارة الإسلامية ، ونضالها ضد النزعات العقائدية الأخرى المناهضة لها . هذه الوثيقة هي كتاب « العواصم من القواصم » الذي أقام فيه مؤلفه عواصم ، عاصمة ، من

قواصم ، قاصمة ، عواصم عقائدية تعصم من قواصم هدامة أخرى ، تقصد إلى قصم ظهر المسلمين الحضاري ، وتهديم بنائهم العقائدي الذي يكوّن عصب هذه الحضارة القوي ، ولبّها النابض ، وروحها الوثابة .

ان أصول المنهج النقدي التي نجدها عند الباحثين المسلمين ، ترجع في أساسها إلى القرآن نفسه ، ذلك الكتاب الذي يمثل قطب حياة المسلمين العقائدية والفكرية والحضارية ، فالقرآن وجه نقداً إلى مختلف التيارات العقائدية المعروفة حين نزوله ، فنقد المجوس ، واليهود ، والنصارى ، والدهريين ، ومنكري النبوات ، ونهج في نقده نهجاً عقلياً ، ذا اتجاهين رئيسيين : نقد عقائدي ، ونقد أخلاقي اجتماعي ، أي نقد في ميدان الميتافيزيقا ، وفي ميدان الأخلاق التي لا يمكن أن تبنى بناءً عميقاً إلا على أساس ميتافيزيقي ، أو أرضية ميتافيزيقية غيبية ، ولذلك اتسمت أبحاث المسلمين ، وكتبهم المختلفة في العقائد ، بهذه السمة النقدية ، ففي أول اتصالهم بذوي العقائد الأخرى ، والفلسفات المخالفة من يونانية وغيرها ، أخذوا في نقدها ، ومعارضتها ، وقد تصدى السلف لعقائد دخلت إلى المجتمع الإسلامي ورأوا أنها مخالفة لعقائدهم ، فنقدوها وقاوموها مقاومة شديدة ، وأتى المعتزلة ، وكانت لهم صولات في مناضلة المانوية ، وغيرها من التيارات المذهبية ، والفلسفية ، حتى اتهم بعضهم بأنه دنس نفسه بالفلسفة[1] ، وأخذ بها ، عن طريق مطالعتها ، والاتصال بها ، والرد عليها ، والذي يتصل ببحثنا هنا ، هو بيان نضال الأشاعرة ، ضد الفلسفة ، لأن أبا بكر بن العربي ، أشعري في اتجاهه العام ، غزالي في منهجه النقدي ، ولذلك ذكر أن أول من تصدى لتفنيد آراء الفلاسفة ، ونقض مذاهبهم ، والرد عليهم إنما هو الأشعري ، أبو الحسن ، وإذا رجعنا إلى تصفح مؤلفات

---

(١) وهو اتهام وجهه أحمد بن يحيى المرتضى الزيدي المعتزلي ، (٨٤٠ هـ / ١٤٣٦) إلى أبي الحسين البصري المعتزلي ، (٤٣٦ هـ / ١٠٤٤) فيما نقله عن أصحاب أبي هاشم .
(جولد زيهر ، موقف أهل السنة ، القدماء بإزاء علوم الأوائل ، ص ١٣٤ ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي) .

الأشعري ، فاننا نرى أن جزءاً كبيراً منها خصصه للرد ، والنقد ، فقد ألف كتاب « الفصول » في الرد على الملحدين ، والخارجين عن الملة ، من الفلاسفة الطبائعيين والدهريين ، وأهل التشبيه ، ونقد البراهمة ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس ، وقدم لكتابه هذا بمقدمة في اثبات النظر ، وحجة العقل ، والرد على من أنكر أن يكون للعقل مجال في المعرفة ، والوصول إلى ادراك الحقائق ، ونقد ابن الراوندي ، وفند آراءه التي أثبتها في كتابه « التاج » وذهب فيها إلى أن العالم قديم[1] . وألف كتاب « نقض التاج » لابن الراوندي . وكتاباً آخر في « النقض على ابن الراوندي في ابطال التواتر[2] » . وكتاباً آخر في « الرد على ابن الراوندي في آرائه في الصفات وفي القرآن[3] » . وألف كتاب « الفنون » في الرد على الملحدين[4] . وكتاب « المسائل على أهل التثنية[5] » . وكتاب « الاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين . وسائر أصناف الملحدين[6] » . وصنف مؤلفاً آخر في « الرد على الدهريين ، وقولهم ان الأجسام قديمة » . وكتاباً آخر في الرد على من زعم أن الطبيعة تفعل بطبعها ، وبذاتها ، نقض فيه آراء أهل الطبيعة[7] . ويمكن القول بأن هذا الكتاب هو أساس اعتمد عليه الغزالي في انكاره للعلية ، ولفعل الطبيعة ، وقواها الذاتية ، وهو ما سار عليه من بعده تلميذه أبو بكر بن العربي أيضاً ، وألف كتاباً في « مقالات الفلاسفة » خاصة ، وكتاباً آخر ، في « الرد على الفلاسفة » نقض فيه رأي من

---

(١) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى ، فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، دمشق ، ١٣٤٧ هـ ، ص ١٢٨ .

(٢) ن . م . ص ١٣٥ .

(٣) ن . م . ص ١٢٩ .

(٤) ن . م ص ١٣٢ .

(٥) ن . م ص ١٣٢ .

(٦) ن . م ص ١٣٢ .

(٧) ن . م ص ١٣٤ .

يقولي بالهيولي والطبائع . ونقض فيه « علل أرسطو في السماء » على حد تعبير ابن عساكر . ورد على الفلاسفة الذين يقولون باضافة الأحداث . والوقائع الأرضية إلى النجوم . وبأن السعادة والشقاوة تتعلقان بهما[1] . وألف كتاباً في « الرد على أهل التناسخ[2] » وكتاباً في « الرد على أهل المنطق » وكتاباً آخر في الرد على أرسطو . وعلى كتابه « الآثار العلوية » خاصة[3] . وذكر ابن تيمية أن أبا الحسن الأشعري ذكر في كتابه « مقالات غير الإسلاميين » ما لم يذكره الفارابي ولا ابن سينا . ولا أمثالهما من المقالات[4] . ويتبين من هذه المؤلفات كلها مدى غلبة الاتجاه إلى المنهج النقدي عند إمام الأشاعرة . ومؤسس مذهبهم . وجاء المؤسس الثاني لمنهج المذهب ومقدماته الطبيعية والمنطقية . ألا وهو أبو بكر الباقلاني ، في كتابه المسمى « بالدقائق » الذي رد فيه على الفلاسفة . وعلى مذاهبهم في العقول والنفوس . والأفلاك ، والنجوم . وفي فكرتهم عن واجب الوجود ، وما إلى ذلك من المسائل الفلسفية الميتافيزيقية . والطبيعية والمعرفية ، وينبغي أن نذكر أنه رد على الفلاسفة أيضاً في هذا الكتاب ، ونقض قولهم في تقسيم الموجودات إلى جوهر وعرض ، وتقسيم المقولات إلى المقولات التسع[5] ، ونقدهم في المنطق ، ورجح في كتابه هذا أيضاً . منطق المتكلمين المسلمين . على منطق أرسطو اليوناني[6] ، وقد خصص في كتابه « التمهيد » فصولاً للرد على الطبائعيين[7] والمنجمين[8] ، وأهل التثنية[9] ،

---

(١) ن . م . ص ١٣٣ .

(٢) ن . م . ص ١٣٥ .

(٣) ن . م . ص ١٣٦ .

(٤) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ ص ٣٣٤ .

(٥) ابن تيمية ، نقض المنطق ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ ص ١٩٦ .

(٦) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٤ .

(٧) أبو بكر الباقلاني ، كتاب التمهيد ، تحقيق للأب رتشرد يوسف مكارثي ، اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ٣٤ ــ ٤٧ .

(٨) ن . م . ص ٤٨ ــ ٥٩ .

(٩) ن . م . ص ٦٠ ــ ٦٩ .

والمجوس[١] ، والنصارى[٢] ، والبراهمة[٣] ، واليهود[٤] ، والمجسمة[٥] ، وجاء الجويني أبو المعالي (٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م) فقوى اتصاله بالفكر الفلسفي . ورغم ذلك فانه رد عليهم ، ونجد في كتابه الشامل عدة فصول خصصها للرد على الفلاسفة ، ولنقد آرائهم كفصل « الرد على القائلين بقدم العالم[٦] » . وفصل الرد على القائلين بقدم المادة[٧] ، وفصل « الرد على بعض الطبائعيين[٨] » ، ورد فيه أيضاً على الثنوية ونقد مذهبهم[٩] ، وعلى النصارى[١٠] . وحدثنا ابن العربي أن الجويني ألف كتاباً في « النفس » ذكر فيه مذاهب المفكرين فيها . ويقع هذا الكتاب في ثلاثة مجلدات[١١] ، إلا أنه ذهب فيه مذهباً يشبه مذهب الرواقيين فيها[١٢] ، ونقد أيضاً الفلاسفة في آرائهم في العقول والنفوس . في كتابه « الارشاد » . حيث بيّن رأيهم في الفيض . وترتيب الموجودات في صدورها عن الأول ، وأشار إلى منطقهم ، ومنهجهم في الإلّهيات ، وإلى معارضتهم لمنهج المتكلمين ، ورد عليهم في مذهبهم في الكون

---

(١) ن . م . ص ٧٠ ـ ٧٤ .
(٢) ن . م . ص ٧٥ ـ ١٠٣ .
(٣) ن . م . ص ١٠٤ ـ ١٣١ .
(٤) ن . م . ص ١٦٠ ـ ١٧٥ .
(٥) ن . م . ص ١٩١ ـ ١٩٦ .
(٦) الجويني ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق الدكتور النشار ، وفيصل بدير عون ، وسهير محمد مختار ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨ .
(٧) ن . م . ص ٢٢٩ ـ ٢٣٦ .
(٨) ن . م . ص ٢٣٧ ـ ٢٤٢ .
(٩) ن . م . ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ .
(١٠) ن . م . ص ٥٧٥ ـ ٦٠٧ .
(١١) ابن العربي ، قانون التأويل ، ورقة ٥٨ قال : قد ألف الشيخ الجويني إمام الحرمين ثلاثة مجلدات في الكلام على خليقته ، ولم يضف منها شيئاً غير أنه حكى أقوال الناس وجميع الفرق ، لأنه أمر رباني استأثر الله علمه) .
(١٢) ن . م . ورقة ٥٩ .

والفساد[1] ، ولكن الذي نقد الفلاسفة نقداً منهجياً متكاملاً إنما هو الغزالي (٥٠٥ هـ / ١١١١ م) الذي نفذ إلى آرائهم ، قبل أن ينقدها ، ثم توجه إليها بالرد ، وبيان تهافتهم فيها ، ويرى ابن العربي أن دراسة الغزالي للفلسفة ، جعلته غير قادر على أن يتخلص من ماضيه الفلسفي ، وما اشتد عليه نقد أهل السنة ، إلا لأنهم يرون أنه تأثر بمذهب الفلاسفة[2] ، ولكن ابن العربي رغم نقده لشيخه الغزالي ، فانه اعترف له ، وسجل اعترافه هذا بقوة ، بأنه نجح في منهجه في الرد على الفلاسفة ، وبرز فيه ، وفاق جميع من تقدمه ، من الذين ناقشوا الفلاسفة ، مناقشة قائمة على مناقضات وجدليات ، لا على براهين حاسمة ، وادراك عميق لأغراض الفلاسفة ، ولكن الغزالي نقد الفلاسفة في الآلهيات ، وفي بعض جوانب الطبيعيات ، وذكر أن الطبيعيات يشوب الحق فيها الباطل ، ولم ينقد الفلاسفة في منهجهم ، وهو المنطق ، نقداً واضحاً ، بل ذكر أن المتكلمين توجد عندهم هذه الطرق المنهجية الفلسفية ، وغاية ما هنالك أنهم يختلفون معهم في الاصطلاحات ، وأن الخطأ في منطقهم نادر[3] ، ولم ينقد الفلاسفة في الرياضيات لأنها لا تخالف العقل ولا الدين في نظره[4] ، بل إن ابن تيمية قرر أن أول من أدخل المنطق اليوناني إلى المناهج الإسلامية إنما هو الغزالي[5] ، والواقع أن ابن حزم قد سبقه إلى ذلك فناصر المنطق اليوناني ، ودافع عنه ، ضد الفقهاء ، وألف فيه ، واعتبره منهجاً سليماً

---

(١) الجويني ، الإرشاد ، نشر ج . د . لوسياني ، المطبعة الدولية ، باريس ، ١٩٣٨ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٥ وص ٢١٣ ـ ٢١٦ من الترجمة الفرنسية من الفصل السابع والعشرين ، تحت عنوان :

وفسر المترجم الفلاسفة في هذا الفصل بالمشائين الإسلاميين .

(٢) جولد زيهر ، (موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل) ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١٣٣ .

(٣) ن . م . ص ٣ .

(٤) ن . م . ص ٣ .

(٥) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٧ .

نافعاً ، إلا أنه لم يوافق أرسطو في القياس ، والعلية العقلية ، وان وافقه في العلية الطبيعية ، كما هو مصرح به في كتابه « التقريب لحدّ المنطق[1] » ، ولذلك هاجمه ابن العربي ، وذكر أنه اعتمد على كلام الكندي في هذا العلم ، وقد بحث موضوع رفض المسلمين للمنطق اليوناني أستاذنا الدكتور النشار بحثاً بديعاً أثبت فيه أن للمسلمين منهجهم ، وطريقتهم العلمية الاستقرائية في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » .

والواقع أن الفلسفة اليونانية لم ينقدها الأشاعرة وحدهم ، بل ان هنالك من نقدها من المسلمين عدا أيمة الأشعرية ، فقد نقدها المعتزلة والشيعة ، والكرامية أيضاً ، وذكر ابن تيمية أن سائر طوائف النظر ، كانوا يعيبون المنطق اليوناني ، ويثبتون فساده[2] ، وأبرع من نقد المنطق اليوناني من الحنابلة إنما هو ابن تيمية في كتابه « الرد على المنطقيين » وكتابه « نقض المنطقق اليوناني » ، و « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان[3] » و « جهدالقريحة في تجريد النصيحة » ، ويوجد الكتابان الأخيران في تلخيص لهما وصل إلينا عن طريق جلال الدين السيوطي الذي قام بتلخيصهما .

والواقع أن ابن تيمية لم يقتصر في كتبه هذه على نقد المنهج اليوناني ، بل انه

---

(١) وهاجمه أيضاً صاعد الأندلسي (٤٦٢ هـ / ١٠٦٩) الذي بيّن أن كتاب « تقريب حدود المنطق » الذي عثر عليه ونشر أخيراً ، تحدث فيه ابن حزم على طرق المعرفة واستعمل في ذلك أمثلة فقهية ، وخالف أرسطو ، لأنه لم يفهم غرضه فيه ، وقال ان كتابه به أغلاط كثيرة ، والواقع أن ابن حزم دافع عن منطق اليونان ، ولم يخالف أرسطو إلا في أمور قليلة لا تتفق مع منهجه الظاهري .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٧ .

(٣) نشره أستاذنا الدكتور النشار ، بالقاهرة سنة ١٩٤٧ بتلخيص السيوطي ، ثم حققه بمساعدة الأستاذة السيدة سعاد علي عبد الرازق . تحقيقاً علمياً ، وطبعه مجمع البحوث الإسلامية برغبة من رئيسه أستاذنا الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود ، في سلسلة احياء التراث الإسلامي ، وجعله فاتحة طيبة لهذه السلسلة .وصدر الجزء الثاني سنة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠

نقد فيها بصورة واضحة وجيدة ، الميتافيزيقا اليونانية ، والفلسفة الخلقية اليونانية ، ونظرياتهم في المعرفة عامة ، مما يجعل القارئ يميل إلى أنه ينبغي أن تخصص دراسة تحليلية ، لنقد ابن تيمية للفلسفة اليونانية ، وخاصة الميتافيزيقا ، لأن ابن تيمية قد كتب في هذا المجال كثيراً ، والجدير بالذكر أنه ألف رسالة خاصة بالرد على الفلاسفة سماها « الرد على عقائد الفلاسفة » ، طبعتها الجماعة السلفية في مجلة المنار (المجلد ١٠ ص ٦١٦ ـ ٦٢١) ويقوم في هذه الأيام أحد تلاميذ أستاذنا الدكتور النشار ، وهو الأستاذ مصطفى حلمي بدراسة لنقد المدرسة السلفية للصوفية ، وخاصة نقد ابن تيمية لهم ، في رسالة للدكتوراه تحت اشراف أستاذنا الدكتور النشار ، وهو جانب من جوانب المنهج النقدي عند المسلمين لبعض الاتجاهات الوجدانية في تاريخ الفكر الإسلامي . وليس من شك في أن ابن تيمية استفاد من منهج الغزالي ، ومن منهج تلميذه أبي بكر بن العربي ، في نقد الفلاسفة ، لأنه اطلع على كتب الغزالي ، وعلى كتب ابن العربي أيضاً ، واستفاد منها ، في نقده ، وفي رده . إلا أنه يمتاز عنهما بنقده للمنطق اليوناني ، الذي أخذ به الغزالي ، وأدخله في العلوم الإسلامية ، بعد ابن حزم .

ونقد المنطق أيضاً من القدماء النوبختي المتوفي فيما بين عام ٣٠٠ و ٣١٠ هـ ٩١٢ ـ ٩٢٢ م ، وهو من الإمامية ، كما رد على الفلاسفة عامة ، وألف كتاباً في « الرد على المنجمين » ، ورد على المنطق خاصة في كتابه (الآراء والديانات » وذكر فيه اعتراض المسلمين عليه ، بعد أن عرضه في صورته المعروفة عند أرسطو [١] ، وذكر أن هؤلاء النقاد للمنطق الأرسطي قالوا : (أما قول صاحب المنطق : ان القياس لا يبنى من مقدمة واحدة فغلط ... [٢]) وذكر جولد زيهر أن النوبختي

---

(١) جولد زيهر ، (موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ص ١٤٤) .

(٢) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٧ .

ألف كتاباً في « الرد على أهل المنطق » ، نقلاً عن النجاشي في « كتاب الرجال[1] » ، ومن ثم فانه لم تصدر كتب في الرد على الفلاسفة من جماعتي المعتزلة والأشاعرة فحسب بل شارك في ذلك الشيعة أيضاً ، ونقدوا من جهتهم التيارات الفلسفية .

ومن المتصوفة الذين نقدوا المنطق اليوناني والفلسفة عامة ، شهاب الدين عمر السهروردي (٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م) إذ أنه ألف كتاب « كشف القبائح اليونانية ، ورشف النصائح الإيمانية » ، وكتاب « أدلة العيان على البرهان ، في الرد على الفلاسفة بالقرآن[2] » . ومن المغاربة الذين أيدوا المنطق ، وألفوا فيه بعد ابن حزم ، الفيلسوف ابن طملوس (٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) ، ورغم أن العامة اشتهر عندها أن « من تمنطق فقد تزندق » إلا أن نزعة الغزالي في الأخذ بالمنطق غلبت على الناس في المغرب بعد مجيء ابن تومرت (٥٢٤ هـ / ١١٢٩ م) إليها بمنهجه ، وتأييده لشيخه الغزالي ، وبقيت هذه الاتجاهات في دراسة المنطق إلى اليوم في المغرب ، وقد قامت محاورة عن طريق المراسلة بين جلال الدين السيوطي التابع في هذا المجال لابن تيمية ، وبين أحد الجزائريين من علماء تلمسان وهو محمد ابن عبد الكريم المغيلي (٩٠٩ هـ / ١٥٠٣ م) الذي عارضه بقصيدة أولها :

سمعت بأمر ما سمعت بمثله — وكل حديث حكمه في حكم أصله
أيمكن أن المرء في العلم حجة — وينهى عن الفرقان في بعض قوله
هل المنطق المعنى إلا عبارة — عن الحق أو تحقيقه حين جهله
معانيه في كل الكلام وهل ترى — دليلاً صحيحاً لا يرد لشكله ؟

... ...

---

(١) جولد زيهر ، (موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل) . التراث اليوناني الحضارة الإسلامية ، ص ١٤٨ تعليق .

(٢) ن . م . ص ١٣٠ .

وأجابه السيوطي :

حمدت إلـه العرش شكراً لفضله وأهدي صلاة للنبي وأهله
عجبت لنظـم مـا سمعت بمثلـه أتـاني مـن حبر أقـر بنبلـه
تعجب مني حين ألفت مبـدعاً كتاباً جموعاً فيه جم بنقله
أقـرر فيه النهى وعـن عـلم منطق ما قاله الأعـلام من ذم شكله
وسماه فرقاناً ، يا ليت لم يقل فذا وصف قرآن كريـم لفضله[1]

... ...

وكان للسيوطي صلات بعلماء افريقية يراسلهم ، ويراسلونه[2] ، ومن ثم فان المنهج الغزالي قد سيطر على المغرب وإفريقية ، وبقي أثر ابن تيمية في مصر ، ممثلاً في جلال الدين السيوطي ، وقد بقي أثر ابن تيمية أيضاً في تلميذه ابن القيم الجوزية ، وخاصة في كتابه « مفتاح السعادة ، ومنشور ولاية العلم والإرادة[3] » ، ثم جاء المحدث المشهور ابن الصلاح الشهرزودي (٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) فهاجم المنطق والفلسفة عامة ، وحرم الاشتغال بهما ، في فتواه المشهورة .

ينبغي أن نشير أيضاً إلى أن الفلاسفة قد ردوا على المتكلمين ، وأوهنوا مناهجهم ، وخاصة منهج المعتزلة والأشاعرة ، بيد أن ابن تيمية يذكر لنا أن أكثر رد ابن سينا إنما هو موجه إلى المعتزلة ، أما ابن رشد فان رده متجه في أكثره إلى الكلابية[4] ، ولعله يقصد بالكلابية هنا الأشاعرة ، لأن الإمام أبا الحسن تأثر برئيس الكلابية ، وأخذ بكثير من آرائه ، ورغم أن ابن تيمية قرر أن المتكلمين

---

(١) أحمد بابا السوداني ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، القاهرة ، ١٣٥١ ص ٣٣٢ وهو بهامش كتاب الديباج لابن فرحون .
(٢) جولد زيهر ، (موقف أهل السنّة القدماء من علوم الأوائل) ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ص ١٦٥ .
(٣) جـ ١ ص ١٥٧ ـ ١٥٨ ، ط . صبيح ، القاهرة ، (دون تاريخ) .
(٤) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٣١١ .

المسلمين صنفوا في الرد على المنطق ، وغير المنطق ، وبينوا خطأ الفلاسفة في الحد والقياس ، كما بينوا خطأهم في الإلهيات ، وأنهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي ، في مسألة حدوث العالم ، واثبات الصانع ، ومسائل المعاد ، وفي النبوات ، إلا أنه ذهب إلى أن المتكلمين ناقضوا الفلاسفة بطرق فاسدة ، وليست بطرق شرعية ولا عقلية ، وتسببوا بمنهجهم ذلك في ضلال كثير من أتباعهم الذين اعتقدوا أن ما يقرره هؤلاء الحائدون عن الشرع ، هو الشرع وهو بعيد عن ذلك ، وذهب إلى أن كل ما يعلم بالعقل الصريح فلا يخالف ما جاء به الشرع بل يوافقه ، ويصدقه[1] ، بيد أنه ذهب إلى أن خطأ الفلاسفة في مجال الإلهيات ، والنبوات ، والمعاد ، والشرائع ، أفدح ، وأعظم من خطأ المتكلمين ، أما فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية ، والرياضية فان صواب الفلاسفة أكثر ، من صواب آراء أهل الكلام ، لأن (أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور ، بلا علم ، ولا عقل ، ولا شرع[2]) ، ومن هنا فان ابن تيمية يتفق مع الغزالي ، وابن رشد في نقد مناهج المتكلمين ، وجدلياتهم ، لا سيما فيما ليس لهم به علم ، كالعلوم الرياضية والطبيعية . وأنكر ابن تيمية على بعض المتكلمين عدم أخذهم بالعلية والأسباب ، والقول بالطبائع ، والقوى في الأشياء الطبيعية ، وانكارهم الحكمة أو الغاية من خلق الأشياء[3] .

وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن المنهج النقدي الذي أخذ به المحدثون ، في صورته التاريخية ، أي نقد النصوص داخلياً ، وخارجياً ، كان له أثره في ابن العربي ، وغيره من النقاد ، ومن أعظم المحدثين والمتكلمين الأشاعرة أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (٥٩٧ هـ / ١٢٠٠ م) الذي سلك هذا المنهج النقدي ، وهو من الحنابلة في الفروع ، وذلك في كتابه « نقد العلم والعلماء » أو « تلبيس ابليس » ذلك الكتاب الذي نقد فيه نقداً شاملاً لكل المذاهب ، والفرق ، والآراء ،

---

(١) ن . م . ص ٢٦٠ .
(٢) ن . م . ص ٣١١ .
(٣) ن . م . ص ٣١٠ .

والتيارات العقلية . والوجدانية التي عرفت في عصره . فنقد الفلاسفة . والمجوس ، والبراهمة والملحدين كابن الراوندي ، والنصارى ، واليهود ، والصابئة ، والمنجمين ، والقائلين بالتناسخ . فرّد على المعتزلة ، والكرامية ، والمجسمة ، والخوارج ، والرافضة ، والباطنية ، والزنادقة ، والقراء ، والفقهاء ، وأصحاب الفتوى ، والوعاظ والقصاصين ، وأهل اللغة والأدب ، والحكام والسلاطين ، والعباد ، والزهاد ، والصوفية ، والاباحية ، والعوام ، والناس أجمعين[1] . واتجه نقده إلى الناحية الميتافيزيقية ، والأخلاقية والاجتماعية ، وفيه رسم معالم الحياة الصوفية الأخلاقية والاجتماعية ، وعادات أهل الطريق ، وسلوك الناس إزاءهم .

وقد تأثر ابن خلدون (٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م) بابن العربي في نقده للفلسفة ، كما تأثر بالغزالي[2] ، فعقد فصلاً فريداً ، ممتازاً ، في نقد الفلسفة وابطالها وفساد انتحالها[3] ، واتجه نقده إلى منهج الفلاسفة أولاً ، ثم إلى النتائج التي انتهوا إليها ، فنقد المنطق . ثم الإلهيات ، والطبيعيات من حيث المنهج ، ونقد أيضاً المنجمين[4] ، في فصل آخر ، وعقد فصلاً أيضاً في نقد أصحاب الكيمياء[5] ، وتنبه ابن خلدون إلى أن الفلسفة من ظواهر الحضارة ، وعوارض المدن على حد تعبيره .

بيّن ابن خلدون أن منهج الشرع أوسع ، ومداركه أرحب نطاقاً ، من مدارك الأنظار البشرية العلمية ، لأنها تستمد من الأنوار الإلهية ، ولا تدخل تحت قانون

---

(١) تلبيس ابليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ، (دون تاريخ) انظر فهرست الموضوعات ص ٣٩٢ ـ ٣٩٩ .

(٢) قال ابن خلدون : (ورد عليهم الغزالي ما رد منها . المقدمة ص ٤٦٦) وكأنه أدرك أن الغزالي لم يرد على جميع مذاهب الفلاسفة وخاصة المنطق .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ ، ص ٤٨٢ وعنوان هذا الفصل : (فصل في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها) .

(٤) ن . م . ص ٤٨٦ .

(٥) ن . م . ص ٤٩١ .

النظر المحدود المحاط به ، وأنه ينبغي أن نقدم مدرك الشرع على مدرك العقل ، ونثق به ، ولا نصححه بأنظار عقلية وإن كان معارضاً لها ، وإنما نعتقد ذلك ونفوض إلى الشارع ما لم نفهم منه ، ونعزل العقل عنه ، لأن العقل في تصوره معزول عن الشرع[1] ، ومن جهة أخرى فانه يتفق مع ابن العربي حين قرر أن الوجدان الذي هو طريق الصوفية ، (بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها[2]) وأن مدارك الصوفية ليست من جنس العلوم والفنون[3] ، وأوضح ابن خلدون أن المنطق الذي زعم الفلاسفة أنه طريق ادراك الوجود كله الحسي ، منه واللاحسي ، وأنه سبيل ادراك العقائد ، أيضاً ، فأبعدوا السمع عن مجال الحقائق ، ليس إلا تجريداً من المحسوسات ، وانتقالاً منها إلى المجردات أي إلى المعقولات الأوائل ، ثم تجرد هذه المعقولات إذا كان بينها قدر مشترك إلى معقولات أخرى إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني الكلية البسيطة ، وهي الأجناس العالية ، أو المعقولات الثواني وبذلك يحصل التصور اليقيني للوجود[4] ، وقام تصورهم للوجود في الجملة على ادراك الجسم السفلي ، ثم الترقي منه إلى ادراك وجود النفس التي شعروا بها عن طريق وجود الحركة ، والحس ، وأدركوا أيضاً من قوى النفس ، ما يسمى بالعقل ، وهنالك وقف ادراكهم ، وقاسوا الأجسام العليا أو الأجرام السماوية على الذات الإنسانية فحكموا على الفلك بأن له نفساً وعقلاً كما أن للإنسان نفساً وعقلاً أيضاً[5] ، وتصوروا أن هنالك عقولاً عشرة ، وأن السعادة إنما هي ادراك الوجود على هذا النحو ، والاتصال بالعقل الفعال ، وأن الإنسان يدرك بنفسه

---

(١) ن . م . ص ٤٦٦ .

(٢) ن . م . ص ٤٦٨ .

(٣) ن . م . ص ٤٦٧ .

(٤) ن . م . ص ٤٨٢ .

(٥) ن . م . ص ٤٨٣ . قال : فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية ، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان) .

أيضاً الأخلاق ، ويتهذب بها ولو لم يرد شرع ، ولا وحي يبينها ، ثم قرر : (واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه[1]) ، ونقد بعد ذلك آراءهم رأياً بعد رأي على طريقة ابن العربي ، في عرض الآراء ثم نقدها ، فبيّن أن اسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول على أنه أول مبدع ليس إلا قصوراً عما وراء ذلك من خلق الله ، فما الذي أدى بهم إلى هذا الحصر ؟ ان الوجود أوسع نطاقاً مما تصور الفلاسفة (ويخلق ما لا تعلمون) (النحل / ٨) فمثابة هؤلاء الفلاسفة في حصر الموجودات في هذا الترتيب ، ووقوفهم عند العقل ، مثابة أولئك المجسمين أو الطبائعيين الذين لم يثبتوا موجوداً سوى الوجود المجسم ، وسجنوا أنظارهم في هذا الوجود المادي الحسي ، وأعرضوا عما عداه من الوجود ، وأما البراهين التي أتى بها هؤلاء الفلاسفة على زعمهم هذا في الوجود ، فهي فيما يتعلق بالعلم الطبيعي قاصرة ، وعاجزة ، لأنه لا يقين في المطابقة بين الأشياء الطبيعية في الخارج وبين تلك النتائج التي يصلون إليها عن طريق الحدود والأقيسة الذهنية ، وذلك لأن هذه النتائج التي يصلون إليها كلية ذهنية عامة ، أما الموجودات الخارجية فهي مشخصة ، اللهم إلا إذا كانت تلك النتائج قائمة على ما يشهد به الحس . ومن النقد الذي وجهه إلى المنطق أنه وصفه بأنه صناعة غير مأمونة الغلط ، لا يغالها في التجريد ، والانتزاع ، وبعدها عن المحسوس ، لأن هذه الصناعة تتناول المعقولات المجردة أي ما يسميه بالمعقولات الثواني أو القضايا الكلية ، أو الأجناس العليا ، ويذكر أنه يمكن أن يكون في الأشياء الخارجية المادية ما يتنافى مع تلك القضايا الكلية عند إرادة التطبيق[2] ، وهذا نقد وجيه للمنطق ، وللمنهج القياسي العقيم في ادراك المعارف العلمية الواقعية ، ولم يرد ابن خلدون أن يستمر في نقد الطبيعيات لأنها لا تهمه من الناحية الدينية ، ولا من الناحية الاقتصادية[3] ، في نظره .

---

(١) ن . م . ص ٤٨٣ .

(٢) ن . م . ص ٥١٠ .

(٣) ن . م . ص ٤٨٤ .

وأما في الإلهيات ، أو ما وراء الطبيعة فان تلك الموجودات الروحانية التي يراها الفلاسفة ، مجهولة ولا يمكن ادراكها ولا معرفة حقائقها بالبرهان العقلي وذلك لأن التجريد في ادراك الماهيات إنما هو ممكن في مجال المحسوسات والمواد الخارجية المشخصة ، وإذا كنا لا ندرك الموجودات الروحانية فكيف نقوى على أن نجرد منها ماهيات ، وليس لنا إلا النفس الإنسانية التي نجدها بين جوانحنا ، وما يظهر من أحوال مداركها ، وخاصة في حالة الرؤيا التي هي ادراك وجداني يجده كل واحد من بني الإنسان ، وأما ما عدا ذلك من ادراك حقيقة النفس فانه أمر غامض لا سبيل لادراكه ولا للوقوف عليه[1] ، ونقد نظرية الفلاسفة في الاتصال وفي ادراك السعادة ، ويشبه نقده هذا أن يكون نقداً كانطياً للعقل ، ذلك أن كنط ذهب في نقده للعقل إلى أنه لا مجال له فيما وراء الحس ، لأنه قدّ على قدّ الطبيعة، ومقولاته لا يمكن القول انها تنطبق على مجال ما وراء الطبيعة ، وبيّن ابن خلدون ذلك الوهم الخطير الذي غشّى على أبصار الناس فاعتقدوا (أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه[2]) لأن الوجود أوسع من أن يحيط به الإنسان أو يستكمل ادراكه والوصول إلى حقائق جملته ان روحانية ، وان جسمانية[3] . ويرى أن الموجودات غير منحصرة ، وهو ما ذهب إليه ابن العربي ، حيث عارض الجويني في ذلك أشد المعارضة ، ويرى ابن خلدون أن الفلاسفة حوموا على مقاصد وغايات لم يف علمهم بها ، ولم يكن منهجهم بقادر على أن يفي بهذه المقاصد والأغراض ، بالاضافة إلى أنهم خالفوا الشرائع ، إلا أنه يقرر من جهة أخرى أن للفلسفة فائدة واحدة تتمثل في شحذ الذهن ، والمهارة في ترتيب الأدلة ، والاحتجاج ، واجادة البرهنة ، ويذهب إلى أن هذه الشروط المنطقية التي انتهى إليها الفلاسفة ، وان كانت غير وافية بمقاصدهم ، في العلم الإلهي ، (فهي أصح ما علمناه من قوانين

---

(١) ن . م . ص ١٨٤ ــ ١٨٥ .
(٢) ن . م . ص ٤٨٥ .
(٣) ن . م . ص ٤٨٥ .

الأنظار[1]) ، فهو وان عارض الفلاسفة في منهجهم ، وفي الآراء التي انتهوا إليها ، إلا أنه يرى أن المنطق رغم عيوبه فهو المنهج الذي يتقن به الباحث اقامة البرهنة ، ويحسن الاستدلال على آرائه[2] ، ويرى أن كثيراً من العلماء ، والنظار ، وصلوا إلى درجات عالية في المعرفة والعلم دون صناعة المنطق[3] ، وأرشد المتعلم بأن يعتمد على فكره الطبيعي الذي فطر عليه ويغوص على المعاني بالاعتماد عليه ، لأن الوسيلة إلى ادراك الحقيقة إنما هي الفكر الطبيعي إذا جرد عن الأوهام ، أما المنطق فانما هو واصف لفعل هذا الفكر ونظره[4] . ولكن أوصى أيضاً بأن يكون الدارس للفلسفة ومناهجها على حذر من أخطائها وعيوبها ، وأن يكون الناظر فيها من الذين امتلأوا قبل ذلك بمعرفة العلوم الشرعية والاطلاع على العلوم الإسلامية ، ولا يجوز أن يتعمق فيها ، من كان خلواً من العلوم الشرعية ، فمن فعل ذلك ، فانه قلّ أن ينجو من آفاتها[5] .

ان ابن خلدون امتاز على ابن العربي بأنه نقد المنطق ، أي منهج الفلاسفة نفسه ، أما أبو بكر بن العربي فانه مر عليه مر الكرام ، وسلك في ذلك مسلك أستاذه الغزالي ، غير أنه لا مانع عنده من سلوك منهج الفلاسفة بشرط القدرة على ذلك ، ومعرفة العلوم الشرعية للنضال عنها ، ومقارعة من رام الانشقاق عنها ، أو الهجوم عليها ، على نحو ما ذهب إليه ابن خلدون أيضاً . والذي يلفت الأنظار ، أن ابن خلدون الذي انتهى إلى اثبات قوانين تحكم الظواهر الاجتماعية ، نفى العلية أو الضرورة في هذه الأسباب ، على نحو ما ذهب إليه الغزالي وابن العربي ، وذكر أنه لا فاعل إلا الله ، وأن (اسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية

---

(١) ن . م . ص ٤٨٦ .
(٢) ن . م . ص ٤٨٦ .
(٣) ن . م . ص ٥٠٣ .
(٤) ن . م . ص ٥٠٥ .
(٥) ن . م . ص ١٨٦ .

والعقل متهم على ما يقضي به ، فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير ، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف ، والقدرة الإلهية رابطة بينهما ، كما ربطت جميع الكائنات علواً وسفلاً ، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ، ويبرأ مما سوى ذلك[1]) . وقرر أيضاً على نحو ما قرر ابن العربي أن الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم[2] ، ومعنى ذلك أن نفي الأشاعرة للعلية ، كما أشرنا إلى ذلك في دراستنا لرأي ابن العربي ، لا يتنافى مع اثبات الأسباب والقوانين العلمية التي يقررون أنها اطراد في العادة ، وجرياً عليها ، تبعاً لسنن الله في الكون ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

ولقد وجدت بعض الصعوبات في دراسة ابن العربي لعدم توفر دراسات في مذهبه ، ولعدم استكمال العثور على مؤلفاته كلها ، أو أكثر قدر منها ، ولم يمنعنا ذلك من الوصول إلى محاولة لتركيب مذهبه وبيان منهجه النقدي ، فسلكنا في هذه الدراسة منهجاً تاريخياً في بعض جوانبها ، مثل دراسة حياته ، ورحلته ، وملامح الحياة العقلية في عصره ، خلال دراستنا لأساتذته ، والمواطن التي رحل إليها ، وأقام بها ، واعتمدنا في ذلك على نصوص له ترجم فيها لنفسه ، واخترنا أن ندعه يتحدث بنفسه عن رحلته ، وشيوخه ، فأوردنا هذه النصوص من كتبه المخطوطة ، والمطبوعة أيضاً ، ثم نهجنا منهجاً استقرائياً ، تحليلياً تركيبياً ، في فقرات مختلفة ، درسنا فيها نقده للفلسفة ، وآراءه الكلامية العقائدية ، فبدأنا بدراسة نظرية المعرفة ، ثم انتقلنا إلى بيان منهجه ، وفي فقرة أخرى درسنا الفلسفة الطبيعية ثم الفلسفة الإنسانية إن صح التعبير ، تناولنا فيها مبحث الأخلاق ، والزهد ، والجمال ، بيّنا في ذلك تأثر ابن العربي بشيخه الغزالي في الفلسفة الجمالية ، وتأثر الغزالي فيما يبدو بأفلاطون ، وعقدنا فقرة خاصة بالإلهيات ، تعرضنا فيها لاثبات وجود الله وصفاته ، ومنهج ابن العربي في ذلك كله ، وختمنا

---

(١) ن . م . ص ٤٨٨ .
(٢) ن . م . ص ٤٨٩ .

الدراسة ، بفقرة خاصة بالنبوات التي تعتبر من الإلهيات ، واستعنا في ذلك كله بنصوص لابن العربي وصلنا إليها عن طريق دراسة كتبه المخطوطة والمطبوعة ، وأثبتنا في ذلك ، كيف أن منهج الغزالي ، انتقل إلى المغرب ، لا عن طريق ابن تومرت الذي نشر الأشعرية بمنهج سياسي ثوري عنيف ، ولكن بدأ الانتقال بابن العربي المربي ، المعلم ، الناقد ، بمنهج عقلي نقدي ، وبطريقة تعليمية ، ومن هناك انتقل هذا المنهج الغزالي إلى العالم المسيحي في أوروبا كما أثبتت ذلك احدى تلميذات أستاذنا الدكتور النشار ، واحدى زميلاتنا في دراستها عن انتقال التراث الإسلامي الفلسفي إلى الفلسفة الأوروبية الوسيطة والحديثة ، وذلك في رسالة قدمتها لنيل درجة الماجستير .

* * *

ولكن من هو ابن العربي ؟ وما هو منهجه النقدي ؟ وما هي آراؤه العقائدية والفلسفية ؟ ذلك ما تناولناه بالبحث في الفقرات الآتية :

آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية

أ - حياته ورحلته :

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعافري الاشبيلي ، ولد في ٢٢ شعبان سنة ٤٦٨ هـ (٣١ مارس ١٠٧٦) بمدينة اشبيلية في أحضان أسرة كانت لها حظوة لدى المعتمد بن عباد (٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م) في عصر دول الطوائف ، ويذكر ابن فرحون (٧٩٩ هـ / ١٣٤٤ م) أنه كانت لأبيه عبد الله بن العربي (٤٩٣ هـ / ١٠٩٩ م) عند العبادية أصحاب اشبيلية مكانة مرموقة ورئاسة[١] ، ولكن يبدو أن الأسرة انقسمت على نفسها فيما يتعلق بالاتجاه السياسي ، ذلك أن خال أبي بكر بن العربي المدعو بأبي القاسم الحسن بن أبي حفص الهوزني كان من المعارضين للمعتمد بن عباد ، ومن المحرضين على الثورة عليه ، وكانت له صلة بيوسف بن تاشفين (٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م) أمير المرابطين[٢] .

---

(١) ابن فرحون ، (ابراهيم بن علي اليعمري) الديباج المذهب ، في معرفة أعيان المذهب ، القاهرة ، ١٣٥١ ص ٢٨١ .

(٢) محب الدين الخطيب ، مقدمة العواصم من القواصم (في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم) المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٧٥ هـ ص ١٠ .

تولى تربية أبي بكر بن العربي والده ، واشترك مع والده خاله المذكور حيث قاما بتعليمه وتكوينه ، فأخذ عنهما أصول الثقافة الإسلامية في ذلك العصر ، واستطاع بما أوتي من ذكاء ، وبما له من فطرة فائقة أن يحذق القرآن ، وهو ابن تسع سنوات ، وأن يضبط قراءاته ، ويلم بالقراءات العشر ، وأخذ إلى جانب ذلك حظاً وافراً من العربية وآدابها شعراً ونثراً ، ولم يخل منهج دراسته من الرياضيات ، إذ أتيح له أن يدرس الحساب . ومن الشيوخ الذين تولوا تكوينه العلمي أبو عبد الله محمد بن أحمد السرقسطي (٤٧٧ هـ / ١٠٨٤ م[1]) .

وعندما أفل نجم دولة بني عباد ، وهوى عرشها سنة (٤٨٥هـ / ١٠٩٢ م) عزم والده على الرحلة إلى المشرق للحج فيما يذكره ابن فرحون[2] ، ولكن نجد باحثاً حديثاً هو عبد الحي الكتاني ينص على أن سفره إلى المشرق كان فراراً من الأمير يوسف بن تاشفين المرابطي الذي استولى على ملك بني عباد ، واستدل على ذلك بأنه بقي في المشرق إلى أن اخترمه الموت[3] بمدينة الاسكندرية ، سنة (٤٩٣ هـ / ١٠٩٩ م) وحاول أن يفند رواية ابن خلدون التي تذهب إلى أن ابن العربي ذهب إلى المشرق مع ابنه أبي بكر ليقوم بدور سياسي ، ابتعثه من أجله يوسف بن تاشفين ، ويتمثل هذا الدور في أن يأتي له بتقليد رسمي من قبل الخلافة العباسية ببغداد[4] ، لتكون امارته شرعية سنية غير خارجة على خلافة المسلمين .

ولكن الوثائق التي اكتشفت حديثاً مثل كتاب « ترتيب الرحلة للترغيب في

---

(١) أحمد بن محمد المقري ، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب ، القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٩ جـ ٢ ص ٣٥٢ .

(٢) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ص ٢٨١ .

(٣) عبد الحي الكتاني ، التراتيب الإدارية في المدينة المنورة العلية ، الرباط ١٩٦٤ جـ ١ ص ١٢ ـ ١٣ .

(٤) ابن خلدون (عبد الرحمن) ، كتاب العبر وديون المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (المقدمة) بولاق ، ١٢٨٤ هـ ص ٢٢٩ .

الملة » لأبي بكر بن العربي بينت لنا أن يوسف بن تاشفين أرسل عبد الله المعافري ومعه ابنه ليأخذ له تقليداً من قبل الخليفة العباسي المقتدى (٤٨٦ هـ / ١٠٩٣ م)، الذي نص أبو بكر بن العربي على أنه أدركه في بغداد[1] ، إلا أن الخليفة الذي سلم له تقليداً بذلك هو أحمد المستظهر بالله (٤٨٧ ـ ٥١٢ هـ / ١٠٩٤ ـ ١١١٨) حيث حمل التقليد امضاءه وتوقيعه (القاهر بالله) لأن المقتدى توفي قبل أن يتم النظر في طلب الأمير يوسف بن تاشفين .

وقد بيّن لنا أبو بكر بن العربي في كتابه ترتيب الرحلة الذي اعتمد عليه ابن خلدون ، السبب الذي جعل الأمير يوسف بن تاشفين يرسل سفيراً له إلى المشرق مما نقله من كتاب أبيه الموجه إلى الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ / ١١١١ م) : (وبقيت طائفة من رؤساء الثغر الشرقي من جزيرة الأندلس حالفوا النصارى أو صاروا معهم اليها ، ودعاهم أمير المسلمين إلى الجهاد والدخول في بيعة الجمهور ، فقالوا لا جهاد إلا مع إمام من قريش ، وليست به ، أو مع نائبه عن إمام ، وما أنت ذلك ، فقال : أنا خادم الإمام العباسي ، فقالوا : أظهر لنا تقديمه إليك . فقال : أو ليست الخطبة في جميع بلادي له ؟ فقالوا : ذلك احتيال . ومردوا على النفاق[2])

---

(١) أبو بكر بن العربي ، عارضة الأحوذي بشرح الترمذي ، المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ جـ ٩ ص ٦٨ .

(٢) قطعة من كتاب ترتيب الرحلة في كتاب عنوانه : مجموع أوله كتاب الأنساب مخطوط بخزانة الرباط تحت رقم (ك ١٢٧٥) ورقة ١٢٨ وقد وعد الدكتور أحمد مختار العبادي بنشرها ، ولكن الذي نشره منها ثلاث رسائل : ١ - الرسالة التي وجهها ابن العربي إلى الخليفة المستظهر بالله ، يطلب فيها تقليداً للأمير يوسف بن تاشفين وجواب الخليفة عليه . ٢ - الرسالة التي كتبها إلى الإمام الغزالي يستفتيه في موقف ملوك الطوائف بالأندلس ٣ - فتوى الغزالي لصالح يوسف بن تاشفين . (أحمد مختار العبادي ، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ط ١ الاسكندرية ١٩٦٨ ص ٤٧١ ـ ٤٨٤ ، وأشار إليها في ص ١٠١ ـ ١٠٤) وقد تفضل الأستاذ ابراهيم الكتاني المسئول عن خزانة الوثائق بالرباط بأن أرسل إليّ هذه الرسائل مصورة ، حيث استفدت منها ومما نشره أحمد

وكان مع التقليد العباسي خطاب الوزير أبي منصور محمد بن جهير (٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ م[١]) وفتوى[٢] الإمام الغزالي بشرعية امارة يوسف بن تاشفين[٣] ، وكان تأريخ التوقيع في رجب سنة ٤٩١ هـ / يونيو ـ يوليو ١٠٩٧ كما جاء في آخره .

ابتدأت الرحلة من الأندلس إلى المشرق يوم الأحد مستهل ربيع الأول سنة ٤٨٥ هـ / ١١ افريل ١٠٩٢ ، ومر أبو بكر مع أبيه على مدينة بجاية بالجزائر ، فالتقى بأحد كبار علمائها وفقهائها أبي عبد الله الكلاعي ، فأخذ عنه ، ثم انتقل منها إلى مدينة المهدية على ساحل تونس ، وفيها أخذ عن الإمام المتكلم الأصولي المشهور أبي عبد الله محمد بن علي المازري (٥٣٦ هـ / ١١٤١ م) خصم الغزالي ، وشارح كتاب البرهان لإمام الحرمين ، وعلى أبي الحسن علي بن محمد بن ثابت الحداد الخولاني ، حيث درس عليه كتابه « الاشارة » في النحو[٤] . والتقى بأبي القاسم بن أبي حبيب بتلك المدينة ، وحدثه بسنده عن مكانة أبي محمد بن أبي

= مختار العبادي أيضاً .

(١) وقيل في سنة ٤٩٣ هـ : ١٠٩٩ (ابن خلكان . وفيات الأعيان تحقيق محمد محي الدين . مكتبة النهضة ، القاهرة . ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ جـ ٤ ص ٢١٨) .

(٢) ذكر ابن خلدون أن فتوى الغزالي ليوسف بن تاشفين وقعت في سنة ٤٨٦ أو ٤٨٧ (العبر ، بولاق ، القاهرة ، ١٢٨٤ جـ ٦ ص ١٨٧) .

(٣) قال الغزالي في رسالته أو فتواه : حتى ورد الشيخ الفقيه الوجيه أبو محمد عبد الله بن عمر بن العربي الأندلسي حرس الله توفيقه فأورد من شرح ذلك وتفصيله ما عطر به أرجاء العراق ... وكتب هذا الشيخ سؤالاً على سبيل الاستفتاء وافيته فيه بما اقتضاه الحق وأوجبه الدين وأعجلني المسير إلى سفر الحجاز وتركته مشمراً عن ساق الجد في طلب خطاب شريف من حضرة الخلافة يتضمن شكر صنيع الأمير ناصر الدين في حمايته لثغور المسلمين ويشتمل على تسليم جميع بلاد المغرب إليه ليكون رئيسهم . ورؤوسهم تحت طاعة وأن من خالف أمره فقد خالف أمر أمير المؤمنين ابن سيد المرسلين ويتعين جهاده على كافة المسلمين (مجموع أوله كتاب الأنساب ورقة ١٣٠ ـ ١٣٢) .

(٤) أبو بكر بن خير الاشبيلي ، فهرست ما رواه عن شيوخه ، ط . سرقسطة ١٨٩٣

زيد القيرواني (٣٨٩ هـ ٩٩٨[1]) العلمية والدينية ، وعن سوء عشرة زوجه له واذايتها إياه بلسانها ، وتقصيرها في حقوقه الزوجية[2] ، وكان ذلك في سنة ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م .

يمتاز أبو بكر بن العربي بأنه يترجم لنفسه ، ويتحدث عن حياته وأسفاره ، ويلذ له أن يسجل ما رآه ، وما وقع له . فأرخ لرحلته في كتاب سماه « ترتيب الرحلة للترغيب في الملة » ولم يقتصر على ذلك بل كان يتحدث في جميع مصنفاته عن رحلته ، ويشير إلى أشياء كثيرة حدثت له ، ويبدو أنه كان يفخر بذلك ويعتز بلقائه للعلماء والفقهاء من كل مذهب ، ومن كل فرقة ، وبدخوله الأمصار ، وبتجواله في مختلف الأقطار ، ولذلك اخترنا أن نترجم له عن كلامه ، وأن نأتي بنصوص مما كتبه حتى لا ننسب إليه إلا ما ذكره بنفسه ، وأشار إليه بيراعه . وقد سجل لنا تاريخ بدء رحلته وأخذه العلم فقال : (خرجت سنة خمس وثمانين وأربعمائة في طلب العلم ، وبرد الشباب قشيب ، وكأس الفتوة قطيب ، وغصن الأماني رطيب ، ودوخت من الأندلس إلى العراق ـ فعل الصفاق ـ الآفاق ، وأنخت بكل حضرة ، في عيشة نضرة ، دين قائم ، وبؤس نائم ، وأكل دائم ، وأمن متصل ، وبر واكرام غير منفصل ، وعلم جم ، واقبال عم ، وعلماء رفعاء ، بحور زاخرة ، وأنجم زاهرة ، وملوك جمع الله فيهم الدين والدنيا ، وأطاب لطيبهم الممات والمحيا ، تفيض بركاتهم على الضيف ، ويأمن جارهم من الحيف ، أبصارهم عن المعايب مغضوضة ، والمحاسن بعين المبرة لديهم ملحوظة ، فأقمنا مع كلا الطائفتين في دوح وارفة الظلال ، وقطعنا ثمر الأمانة متصلة الاقبال ،

= ص ٣١٩ وذكره أبو بكر بن العربي وعبر عنه بـ : شيخنا ، في شرحه على صحيح الترمذي ج ١ ص ١٤٤ .

(١) الذهبي ، العبر في خبر من غبر ، الكويت ، ١٩٦١ ج ٣ ص ٤٣ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ، البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ ق ١ ص ٣٦٣ .

وقطعنا الزمان بالنظر في العلم ، فجمعنا فنونه ، وانتقينا عيونه ، ونثلنا مكنونه ، وفضضنا ختامه ، وملكنا زمامه ، فصرفناه تصريف الأفعال ، ودفعنا به في نحر المحال ، ومثردنا عليه يد المحال ...[1]) . يذكر المؤرخون أنه سافر وسنه سبعة عشر عاماً ، ولكنه نص في كتابه سراج المريدين على أنه سافر وعمره ستة عشر عاما (وعجلت على الغربة ابن ستة عشر عاماً[2]) ، وإذا أخذنا في الاعتبار تاريخ ميلاده ، تبعاً للرواية التي تروي أنه ولد في سنة ٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ فانه يكون عمره ستة عشر عاماً ، أما على الرواية الأخرى التي تذهب إلى أنه ولد سنة ٤٦٨ هـ / ١٠٧٦[3] فان عمره حين خروجه من الأندلس يكون سبعة عشر عاماً .

وأبحر أبو بكر من المهدية إلى مصر ، ولقي أهوالاً في طريقه إليها ، وحين نزل بها استضافه أمير قبيلة من قبائل كعب بن سليم ، ونص على ذلك في كتابه « قانون التأويل » وصور لنا ذلك كله في صورة أدبية جميلة ، وفي أسلوب جزل متين ، وفي ألفاظ أغرب فيها ، وأغرق في الاغراب أحياناً ، لتمكنه من زمام اللغة ، وحفظه لواردها وشاردها ومستعملها وغريبها[4] ، وكان أبو بكر يجيد اللعب بالشطرنج ، ولما وجد الأمير الذي أكرمهم يلعب مع أصحاب له ، ساعده في تحريك قطع ، حتى هزم الأمير أصحابه فسر به ، كما أنه أبدى للأمير وابنه

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، تحت رقم (٢٠٣٤٨ ب) ، ورقة ١٦١ – ١٦٢ .

(٢) ن . م . ورقة ٢٤٠ .

(٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ٣ ص ٣٢٣ .

(٤) ذكر هذا النص من قانون التأويل لأبي بكر بن العربي في عدة مصادر منها نفح الطيب ، للمقري ، ط . القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ ، جـ ١ ص ٣٣٧ ، وأزهار الرياض للمقري أيضاً ط . القاهرة ، ١٩٤٢ جـ ٣ ص ٨٩ ، والشيخ مخلوف في كتابه الشجرة الزكية في طبقات المالكية ط . القاهرة ١٣٥٠ هـ ص ١٣٧ ، ومحب الدين الخطيب في مقدمته على العواصم والقواصم ص ١٢ .

معرفته بلغة العرب حين جرت بينهم مساجلات أدبية فزادوا في اكرامه واكرام أبيه ، وأعجبوا بذكائه واطلاعه مع صغر سنه .

مرّ بمصر في عهد الفاطميين ، وخليفتهم المستنصر معدّ أبي تميم (٤٨٧ هـ / ١١١٨) ، وهنالك التقى بطائفة أخرى من العلماء والفقهاء والمحدثين ، وأخذ عن القاضي أبي الحسن علي بن الحسن الخلعي (٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ [١]) الفقيه الشافعي المصري الذي انتهى إليه علو الاسناد في الحديث بالديار المصرية ، وذكر أبو بكر بن العربي عنه أنه كان معتزلا بالقرافة قرب قبر الإمام الشافعي ، وأخذ بالاسكندرية عن أبي الحسن علي المسلم بن شرف الأنماطي [٢] ، وأخذ بمصر أيضاً عن مهدي الوراق ، وأبي الحسن بن داود الفارسي [٣] ، وذكر في كتابه « سراج المريدين » أنه قرأ بالثغر المحروس أي بالاسكندرية ، وبالفسطاط أي فسطاط عمرو بن العاص كتب أبي الحسن الحوفي [٤] ، ولقد أعجب أبو بكر بن العربي بحسن صوت المصريين في قراءتهم القرآن فقال : (سمعت بمصر ابن الرفاء يقرأ :

---

(١) السبكي ، تقي الدين عبد الوهاب ، طبقات الشافعية ، الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٤ هـ ج ٣ ص ٢٩٦ . السيوطي ، حسن المحاضرة ، في أخبار مصر والقاهرة ، القاهرة (دون تاريخ) ج ١ ص ١٨٤ . الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد ، العبر في خبر من غبر ، الكويت ١٩٦٣ ج ٣ ص ٣٣٤ .

(٢) كان حياً سنة ٥١٢ هـ / ١١١٨ كما في فهرست أبي بكر بن خير ص ١٨٤ .

(٣) ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ص ٢٨١ ، محب الدين الخطيب ، مقدمة العواصم من القواصم ص ١٤ .

(٤) الحوفي نسبة إلى قرية بعمان كان منها ، وهو أبو الحسن علي بن ابراهيم وهو صاحب كتاب « الاعراب للقرآن » يقع في عشرة مجلدات وتوجد منه نسخة بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٥٩ تفسير وعنوانه : البرهان في علوم القرآن . قال الذهبي انه قد انتفع به أهل مصر ، وكان تلميذاً لأبي بكر محمد بن علي بن محمد الأدفوي المصري المتوفي سنة ٣٨٨ هـ / ٩٩٨ أما الحوفي فقد توفي سنة ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ .

(كهيعص) (مريم ١) في ذي الحجة سنة خمس وثمانين وأربعمائة ... سمعت تاج القراء ابن لفتة يقرأ : (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) (الاسراء ٧٩) في جامع عمرو فما علمت أليلاً كان أم نهاراً[١]) ويؤخذ من هذا النص أن وجوده بمصر كان في ذي الحجة من السنة التي ابتدأ فيها الرحلة نفسها ، وأنه استغرق حوالي عشرة أشهر في الطريق منذ خروجه من اشبيلية[٢] .

ونقل في كتبه عن أحد شيوخه المصريين وهو أبو الحسن الخلعي الذي يصفه بـ (القرافي الزاهد[٣]) وذكر أنه تردد في مصر على أقوام ذوي عقائد سليمة ، ولكنه لم يلبث أن فوجئ بعقائد بدعية ، وصفها بأنها أول بدعة لقيها في رحلته ، وخاصة القول بعصمة الإمام وما إليها من عقائد الاسماعيلية الفاطمية : (وهذه أول بدعة لقيت في رحلتي ، فاني خرجت عن بلادي على الفطرة ، فلم ألف في طريقي إلا من كان على سنن الهدى ... حتى بلغت بلاد هذه الطائفة ، وزرت بها قبر عمرو ... فلبثت فيهم ثمانية أشهر ، لم يبق باطل إلا سمعته ، ولا كفر إلا شوفهت به ، ووعيته ... ثم خرجت عنهم إلى الشام[٤]) .

بعد أن قضّى ثمانية أشهر بين ظهراني العقائد الاسماعيلية في مصر ، خرج متجهاً إلى بيت المقدس . وقد نص على تاريخ دخوله إلى بيت لحم فقال : (دخلت بيت لحم سنة خمس وثمانين وأربعمائة فرأيت في متعبدهم غاراً عليه جذع يابس ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٥٥ . وقد ذكر هذا الخبر بنصه تقريباً في كتابه أحكام القرآن ق ٤ ص ١٥٨٤ فقال : (وقد سمعت تاج القراء ابن لفتة بجامع عمرو يقرأ : (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) فكأني ما سمعت الآية قط ، وسمعت ابن الرفـا ـ وكان من القراء العظام ـ يقرأ ـ وأنا حاضر بالقرافة : (كهيعص) فكأني ما سمعتها قط) .

(٢) منها ثمانية أشهر قضاها في مصر .

(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٦٦٧ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٤١ ـ ٤٤ .

كان رهبانهم يذكرون أنه جذع مريم باجماع ، فلما كان في المحرم سنة اثنتين وتسعين دخلت بيت لحم قبل استيلاء الروم عليه بستة أشهر ، فرأيت الغار في المتعبد خالياً من الجذع ، فسألت الرهبان ، فقالوا : نخر وتساقط ، مع أن الخلق كانوا يقطعونه استشفاء حتى فقد[1]) ونص أيضاً على أنه درس على أستاذه أبي بكر الطرطوشي (٥٢٠ هـ / ١١٢٦) في رمضان سنة ٤٨٧ هـ / سبتمبر ـ اكتوبر ١٠٩٤ بالمسجد الأقصى[2] وذكر أنه التقى بالفقيه الحنفي الملقب بالزوزني سنة ٤٨٧ هـ بالمسجد الأقصى أيضاً : (ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانين وأربعمائة فقيه من عظماء أبي حنيفة يعرف بالزوزني[3] زائراً للخليل صلوات الله عليه وسلامه ، فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة ـ طهرها الله ـ معه[4]) وأخبرنا أنه كان بالشام في سنة ٤٨٩ هـ / ١٠٩٥ حيث التقى بشيخه المقدسي ، فقال : (وقد رأيت من أهل التبتل جماعة ، لم أر فيهم أحداً يعدل أبا الفتح نصر بن ابراهيم[5] الإمام الزاهد لقيته في جمادى الآخرة سنة تسع وثمانين وأربعمائة[6]) . وهذه النصوص تدل على أنه بقي في الشام ثلاث سنوات من آخر سنة ٤٨٥ هـ وهي سنة دخوله إليه إلى سنة ٤٨٩ هـ التي لقي فيها أبا الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي . والحقيقة أنه لم يبق لنا مجالاً للشك في ذلك ، إذ أنه قد سجل لنا مدة بقائه هنالك فقال : (ولقد كنت في بيت المقدس ثلاثة أحوال[7]) ، وبيّن لنا ذلك أيضاً حين أخبرنا أنه تمتع بحسن قراءة ابن الكازروني ، وبجمال صوته الرخيم ، ببيت المقدس ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٣ ص ١٢٤٠ ـ ١٢٤١ .
(٢) أبو بكر بن خير الاشبيلي ، فهرست ما رواه عن شيوخه ، ص ٥٩ .
(٣) أغلب الظن أنه أبو سعد أحمد بن محمد الزوزني المتوفي سنة ٥٣٦ هـ / ١١٤١ (الذهبي ، العبر ، ج ٤ ، ص ٩٦) .
(٤) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ٦١ .
(٥) المقدسي الشافعي توفي سنة ٤٩٠ هـ / ١٠٩٦ .
(٦) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٧٣ .
(٧) جمع حول وهو السنة، (أبو بكر ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٧٦) .

وأنه كان يقرأ في مهد عيسى فيسمع صوته من الطور ، قال أبو بكر : (وكان ابن الكازروني يأوي إلى المسجد الأقصى ثم تمتعنا به ثلاث سنوات ، وكان يقرأ في مهد عيسى فيسمع من الطور فلا يقدر أحد أن يصنع شيئاً طول قراءته ، إلا الاستمتاع به[1]) ، وأما وجوده ببيت المقدس في سنة ٤٩٢ هـ / ١٠٩٨ فقد كان حين قدم من بغداد قافلاً إلى المغرب قبل احتلال الصليبيين لبيت المقدس بستة أشهر ، كما ذكرنا ، ويمكن القول بأنه زار بيت المقدس مرة ثالثة ، وذلك حين حج في سنة ٤٨٩ هـ / ١٠٩٥ .

وقد شاهد أبو بكر في بيت المقدس مشاهد تاريخية كثيرة ، ووصف بعض هذه المشاهد من ذلك أنه زار قبر يونس بن متى عليه السلام فقال : (قصدت قبره مراراً لا أحصيها بقرية جلجون (جلجول) في مسيري من المسجد الأقصى إلى قبر الخليل ، وتقربت إلى الله تعالى بمحبته ، ودرسنا كثيراً من العلم عنده ، والله ينفعنا به[2]) ، كما أنه كان يزور المائدة ، وذكر أنه كان يخلو فيها للدراسة :

---

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٣ ص ١٥٨٤ . المقري ، نفح الطيب ، ط . القاهرة ١٣٠٢ جـ ١ ص ٣٤١ . وكان أبو بكر معجباً بحسن صوت القراء المشارقة وكثيراً ما يعبر لنا عن أثر حسن صوتهم في نفسه ، ولكن ذكر مرة أخرى أثر حسن صوت المقرئ الكبير ابن الكازروني في نفس صاحب جيش مصر الفاطمي الملقب بالأفضل حين احتل بيت المقدس . فقال : (وكان صاحب مصر الملقب بالأفضل قد دخلها في المحرم سنة اثنين وتسعين وأربعمائة وحولها عن أيدي العباسية ، وهو حنق عليها ، وعلى أهلها بحصاره لهم ، وقتالهم له ، فلما صار فيها وتدانى بالمسجد الأقصى منها وصلى ركعتين تصدى له ابن الكازروني وقرأ (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء – إلى قدير) فما ملك نفسه حين سمعه أن قال للناس – على عظيم ذنبهم عنده وكثرة حقده عليهم – : (لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين) . أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٥٨٥ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٤ ص ١٦٠٩ .

(كنت أخلو فيها للدرس[1]) ، ووصف لنامحراب داود عليه السلام : (شاهدت محراب داود عليه السلام في بيت المقدس بناء عظيماً من حجارة صلدة لا تؤثر فيه المعاول ، طول الحجر خمسون ذراعاً وعرضه ثلاث عشرة ذراعاً[2]) .

وقد صور لنا بعض مظاهر الحضارة في بيت المقدس من المدارس والمذاهب ، ومختلف النحل والديانات التي تزخر بها الحياة الثقافية في ذلك العصر : (فوردت البيت المقدس طهره الله فألفت فيه ثمانية وعشرين حلقة ... ومدرستين احداهما للشافعية ... والأخرى للحنفية ، وكان فيه من رؤساء العلم ، رؤوس المبتدعة على اختلاف طبقاتهم كثير ، ومن أحبار اليهود والنصارى جمل لا تحصى[3]) . وذكر أنه ناظر رأس كل طائفة من هذه الطوائف ، ووقف على آرائها بحضرة شيخه الأندلسي أبي بكر الطرطوشي الفهري ، ثم نزل بسواحل الشام ، فوجدها مليئة بالنحل الالحادية والمذاهب الباطنية والإمامية ، وطاف بتلك المواطن ، مواطن الساحل نحو خمسة أشهر ، ونزل بعكا ، وناظر بها رئيس الإمامية بها وهو أبو الفتح العكي ، وذكر أنه كان في سن العشرين حين مناظرته لرأس الإمامية ولقائه به . وهذا يتفق مع روايته أنه كان ببيت المقدس سنة ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ ، وذكر لنا أيضاً أنه التقى بشيخ أهل السنة بتلك الديار وهو الفقيه الديبقي . وسجل لنا اعترافه بما كانت تتسم به الباطنية والإمامية ، من انصاف ، ومن أدب في المناظرة ، واللقاء ، والمعاملة ، والجدل ، (وفيهم لعمر الله ـ وإن كانوا على مذهب باطل ـ انطباع ، وانصاف ، واقرار للرجل بفضله ـ إذا ظهر ـ واعتراف[4])

---

(١) ن . م . ق ١ ص ٥٢٣ . وقد وصفها وقاسها أيضاً .

(٢) ن . م . ق ٤ ص ١٥٨٦ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ص ٤١ .

(٤) ن . م . ص ٤٣ وشهد بذلك أيضاً في مناظرة أخرى فقال : (وفي القوم – بشهادة الله وان خالفونا في العقيدة – بر في اللقاء وحلاوة في المنطق واحتمال كثير) العواصم من القواصم ص ٥٢ .

ولم يغفل أبو بكر بن العربي عن مدح نفسه ، ولا عن أن يذكر ما أبداه خصومه له من اعجاب ومحبة ، فقال عن أبي الفتح الإمامي : (فلما رآني صغير السن ، كثير العلم ، غزير القول ، مصيب القصد ، منذلقا ، متدرباً ، ولع بي ... فكان لا يفارقني ، ويسارعني في السؤال والجدال ، ولا يفاترني[1]) ، وكتب بالتفصيل عن مناظراته مع أبي الفتح هذا ، ومع رئيس الباطنية في محرس الطبرانيين ، وهو مسجد واقع على ساحل البحر ، وكانت هذه المناظرات ـ حسب تصوير أبي بكر بن العربي لنفسه ـ تنتهي دائماً بتغلبه على الخصوم ، وافحامهم ، واسكاتهم ، وقد ذكر أن ملك الشام رفعة الدولة قد أعطاه رسالة إلى والي عكا ، ليبالغ في اكرامه وبره[2] ، ويبدو أن هذه الرسالة كانت له بمثابة حصانة دبلوماسية ، حفظته من سطوة الباطنية التي كانت قد أكثرت من الاغتيال ، والفتك بمعارضيها ، وخصومها .

ثم خرج من عكا إلى طبرية على طريق حوران ، ومنها إلى دمشق ، وذكر أنه كان يقيم عند باب الفراديس : (وعليها « مدينة دمشق » باب الفراديس ليس في الأرض مثله ، عنده كان مقري ، وإليه من الوحشة كان مفرّي وإليه كان انفرادي بالدرس[3]) . وقد وصف مدينة دمشق وصفاً بديعاً في كتابه « ترتيب الرحلة للترغيب في الملة » وأورد شيئاً من هذا الوصف في كتابه « أحكام القرآن[4] » ، ومن أبواب المسجد الأموي التي أورد ذكرها ، باب جيرون حيث كان يدرس عنده على أحد كبار الشيوخ وهو أبو محمد عبد الرزاق بن فضيل الدمشقي : (قرأت بباب جيرون على الشيخ الأجل الرئيس أبي محمد عبد الرزاق بن فضيل

---

(١) ن . م . ص ٤٣ .
(٢) ن . م . ص ٥٠ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٤ ص ١٩١٩ .
(٤) قال : وقد ذكرت وصفها وخبرها في كتاب ترتيب الرحلة للترغيب في الملة . أحكام القرآن ق ٤ ص ١٩١٩ .

الدمشقي[1]) . وحدث أن استضافه أحد أعيان دمشق ، فوصف لنا طريقة وصول صحون الأكل وأوانيه . وصفاً يدل على المبلغ العظيم الذي بلغته الحضارة في ذلك العصر ، فكانت صحون الأكل تأتيهم على جدول صغير من الماء من المطبخ إلى أن تصل إليهم ، فيأخذها الخدم ، ويضعونها على الموائد ، ثم بعد الفراغ من الأكل ، ترجع تلك الأواني على ذلك التيار الصغير من الماء إلى حيث أتت[2] .

أخذ في الشام أي بيت المقدس ودمشق عن عدة شيوخ ، ذكر منهم أبا بكر الطرطوشي[3] . الفقيه المالكي الزاهد ، ونصر بن ابراهيم المقدسي الفقيه الشافعي المتبتل (٤٠٩ ـ ٤٩٠ هـ / ١٠١٨ ـ ١٠٩٦ م) الذي كان رئيس جماعة النصرية التي تنتسب إليه في الشام وكان أشعرياً[4] . وقد التقى به الغزالي حين بقائه بالشام . وعن المحدث الحافظ هبة الله بن أحمد الأكفاني الدمشقي ، الذي كانت له عناية بالتاريخ وبالحديث ، وكتب في ذلك الكثير ، ويعتبر عند المحدثين من الثقات الأثبات[5] . قال أبو بكر بن العربي : (وقد أخبرني بدمشق الشيخ الحافظ أبو

---

(١) ن . م . ق ٣ ص ١٤٦٣ .

(٢) المقري ، نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٣٩ .

(٣) قال أبو بكر : (وكان أبو بكر الطرطوشي امام الصخرة المقدسة يقرأ في صلاة الصبح بالسور الطوال ، وكنت أصلي أبداً معه ، وكان أحسن الخلق صوتاً . سراج المريدين ، ورقة ٥٦) .

(٤) ابن عساكر (علي بن الحسن هبة الله الدمشقي ٥٧١ هـ / ١١٧٥) ، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، ١٣٤٧ هـ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ . أبو بكر ، سراج المريدين ورقة ٧٣ . السبكي ، طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٢٧ . وقال في كتابه « أحكام القرآن » ق ١ ص ٥٥٢ : (قلت لشيخنا أبي الفتح المقدسي ...) .

(٥) الذهبي ، العبر ، جـ ٤ ص ٦٣ .

محمد هبة الله بن أحمد الأكفاني ...[1]) . وأخذ أيضاً عن أبي الفضل أحمد بن علي بن الفضل بن طاهر بن الفرات الشيعي المعتزلي (٤٩٤ هـ / ١١٠٠) الذي كانت له مؤلفات موقوفة بجامع دمشق فيما يذكر الذهبي[2] (٧٤٨ هـ / ١٣٤٧) . ومن الشخصيات التي التقى بها أبو بكر ، شخصية هامة هي عطاء المقدسي الزاهد لقيه بالمسجد الأقصى ، حيث دار بينهما حديث في البكاء والتباكي قال أبو بكر (قال لي عطاء شيخ الفقهاء والفقراء بالمسجد الأقصى : أين أعين البكاء ؟ وأين أسباب الاشتياق إلى المولى ، لا إلى اللوى ؟ ... وأصل البكاء إنما هو على فقد المحبوب ، أو نزول المكروه ، وأي محبوب أعظم من الله وطاعته ؟ وأي مكروه أصعب من سخط الله ؟[3]) . ولقي أيضاً شيخه أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن المقرئ بالمسجد الأقصى[4] وأبا سعيد الزنجاني القاضي الذي كان يحضر دروسه يوم الجمعة قال : (وقد حضرت في بيت المقدس طهره الله بمدرسة أبي عقبة الحنفي القاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم جمعة[5]) ، ولقي الكازروني المقرئ[6] وأبا سعد الهروي قاضي دمشق الذي هاجر إلى بغداد ، لما أن احتل

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٤٩ . ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ص ١٨١ .

(٢) الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٣٩ ، ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ص ١٨١ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ٥٧ . وذكر الذهبي أن عطاء المقدسي هو الذي تولى مناظرة الزنجاني الحنفي في مسألة قتل الكافر بالمسلم (العبر ، جـ ٤ ص ٤٨) ويسميه المقري ابن عطاء شيخ أبي بكر بن العربي (نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٤٧) .

(٤) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ١٧١ .

(٥) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ، ص ١٠٧ .

(٦) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ٥٦ .

الصليبيون بيت المقدس[1] وأبا محمد ابراهيم بن أمدية المقدسي[2] ، وأبا عبد الله محمد بن القاسم العثماني الشهيد نزيل القدس[3] .

انتقاله إلى بغداد :

ثم اتصل به المنير من دمشق إلى بغداد ، وذكر أنه أدرك الخليفة المقتدي بالله أبا القاسم عبد الله بن محمد بن عبد الله العباسي (٤٦٧ ـ ٤٨٦ هـ / ١٠٧٤ – ١٠٩٣[4]) الذي كانت الخلافة في عهده ما تزال تحتفظ بهيبتها واحترامها ، وقد عرف هذا الخليفة بالتدين ومراعاة استقامة الأخلاق العامة ، والعلاقات الاجتماعية ، فنفي المغنيات والحواظي من بغداد[5] . ولكن يذكر أبو بكر بن العربي أنه أدرك المقتدي بالله في سنة ٤٨٤ هـ / ١٠٩١ مع أنه سافر حسب تصريحه في كتبه المختلفة . في مستهل ربيع الأول سنة ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ وأغلب الظن أن النساخ قد أخطأوا ، فقلبوا رقم ستة إلى أربعة ، إذ أنه نص أيضاً على أنه قد عهد الخليفة المقتدي إلى ابنه المستظهر أحمد بن عبد الله (٤٨٧ ـ ٥١٢ هـ / ١٠٩٤ ـ ١١١٨[6]) وعلى أنه خرج عنهم في سنة ٤٩٥ هـ / ١١٠١[7] ، وفي هذه

---

(١) أبو الفرج بن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٩ هـ ج ٩ ص ١٠٨ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ج ١ ص ١٩٨ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٤ ص ١٧٣٠ .

(٤) توفي سنة ٤٨٦ هـ / ١٠٩٣ فيما ذكره أبو بكر بن العربي المعاصر له ، أما الذهبي فيرى أنه توفي سنة ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ (العبر ، ج٣ ص ٣١٦ . يوسف بن تغري بردى ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٩ – ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٠ – ١٩٥٦ ، ج ٥ ص ١٣٩ . ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ٨٢).

(٥) الذهبي ، العبر ، ج٣ ص ٣١٦ .

(٦) أبو بكر بن العربي ، عارضة الأحوذي ، شرح صحيح الترمذي ج ٩ ص ٦٨ .

(٧) ن . م ، ج٩ ص ٦٨ .

الفترة كان أمر الباطنية قد استفحل ، وشوكتها قد اشتدت فأخذت تغتال ذوي المناصب السياسية والدينية ، وتقوم بنشاط دعائي لدعوتها ، ومذهبها ، وبمناهضة العباسيين ، وبمحاولة تقويض الخلافة العباسية ، حتى ان دعاتها كانوا يحاولون أن يؤثروا على الملوك والأمراء أنفسهم ، وأن يجتذبوهم إلى عقائدهم ، فاغتالوا أبا علي الحسن بن علي بن اسحاق بن العباس الطوسي الملقب بنظام الملك وزير السلطان ألب أرسلان وولده ، ملك شاه ، إذ تعرض له شاب باطني في زي صوفي فضربه بسكين على فؤاده ، فمات في الحال[1] وذلك في سنة ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ ، مع أن سيرة نظام الملك كانت فيما يقول أبو الوفاء علي بن عقيل (٥١٣ هـ / ١١١٩) شيخ أبي بكر بن العربي ، قد بهرت العقول جوداً ، واحياء لمعالم الدين والحضارة ، إذ بنى المدارس ، وعمر دور الكتب ، وشجع على طلب العلم ، حتى قال فيه أحد الشعراء يرثيه :

كان الوزير نظام الملك لؤلؤة ... يتيمة صاغها الرحمن من شرف
عزت فلم تعرف الأيام قيمتها ... فردها غيرة منه إلى الصدف

وكان السلطان السلجوقي أبو الفتح بن أبي شجاع محمد ألب أرسلان واقعاً تحت تأثير الباطنية . قال ابن الجوزي (٥٩٧ هـ / ١٢٠٠) : (وكان هذا السلطان قد أفسد عقيدته الباطنية ثم رجع إلى الصلاح[2]) وروى ابن عقيل أيضاً أن أحد وعاظ الملك قد أخبره سراً بأن السلطان قد أفسدته الباطنية ، حتى أصبح يسأل ذلك الواعظ ويقول له : (ايش هو الله ؟ وإلى ما تشيرون بقولكم الله ؟[3]) .

---

(١) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ٦٦ – ٦٧ .

(٢) ن . م ، ج ٩ ص ٧٣ .

(٣) فبهت ذلك الواعظ إلا أن ابن عقيل كتب إليه : اعلم أيها الملك أن هؤلاء العوام والجهال يطلبون الله من طريق الحواس فاذا فقدوه جحدوه ، وهذا لا يحسن بأرباب العقول الصحيحة وذلك أن لنا موجودات ما نالها الحس ، ولم يجحدها العقل ، ولم يمكنا جحدها =

ومن جهة أخرى فان الحروب الصليبية في ذلك العصر قد أخذ أوارها يتقد ، وشرع الافرنج من أهل الصليب يستولون على الأماكن المقدسة من أراضي الشام .

وقد سجل لنا أبو بكر بن العربي ملامح الباطنية ، وظواهرها العقائدية والتاريخية في كتابه « العواصم من القواصم » وفي « ترتيب الرحلة » وأرّخ فيهما للحياة العقلية بطريقة تعطي للباحث صورة واضحة عن الصراع العقائدي والسياسي[1] في ذلك العصر الذي أخذت فيه الحضارة الإسلامية طريقها إلى الضعف ، بما نشب في صميم أوصالها من تنازع ، وبما أصاب حياتها العقائدية والاجتماعية والسياسية من تصدع ، وتشتت ، ونزاع . إلا أن أبا بكر بن العربي استفاد من

= لقيام دلالة العقل على اثباتها ، فان قال لك أحد من هؤلاء : لا يثبت إلا ما نرى فمن ها هنا دخل الالحاد على جهال العوام الذين يستثقلون الأمر والنهي ، وهم يرون أن لنا هذه الأجسام الطويلة العميقة التي تنمى ولا يعد (كذا في الأصل) وتقبل الأغذية ، وتصدر عنها الأعمال المحكمة كالطب والهندسة ، فعلموا أن ذلك صادر عن أمر وراء هذه الأجساد المستحيلة ، وهو الروح والعقل ، فاذا سألناهم هل أدركتم هذين الأمرين بشيء من حواسكم ؟ قالوا : لا ، لكنا ادركناهما من طريق الاستدلال بما صدر عنهما من التأثيرات . قلنا : فما بالكم جحدتم الإله حيث فقدتموه حساً ، مع ما صدر عنه من انشاء الرياح والنجوم وإدارة الأفلاك ، وانبات الزرع ، وتقليب الأزمنة ؟ وكما أن لهذا الجسد روحاً وعقلاً بهما قوامه ، ولا يدركهما الحس لكن شهدت بهما أدلة العقل ، من حيث الآثار ، كذلك الله سبحانه وتعالى ـ وله المثل الأعلى ـ ثبت بالعقل لمشاهدة الاحساس من آثار صنائعه ، واتقان أفعاله) فذكر الواعظ أنه قد تكلم بهذا الكلام للملك فاستحسن ذلك ، ولعن الذين يشوشون عليه عقيدته ، وكشف له عما كانوا يقولون له . (ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ٧٣ – ٧٤) .

(١) ذكر أبو بكر بن العربي أن الباطنية فشت في خراسان منذ وفاة الملك أبي الفتح وقتل الباطنية لنظام الملك وزيره ، وأن وزير خاتون الملقب بتاج الملك كان باطنياً ، وخرجت الباطنية إلى قلعة أصبهان وفزعت إلى الجبال إلى همدان ، ودعوا الناس إلى الجدال والمناظرة وبسبب ذلك أرسل الملك إلى الغزالي فصنف له كتاباً في الرد على الباطنية =

ذلك التراث الضخم الذي تمثله هذه الحضارة . ولقي أكابر العلماء والمفكرين ، وذوي المكانة الاجتماعية والسياسية في ذلك العهد ، وتتلمذ عليهم ، وناظرهم ، وكان في كل ذلك متسماً بالجرأة الأدبية ، والقوة النفسية ، والذكاء النافذ والذاكرة الواعية ، والصبر الجميل في تحصيل العلم ، وطلب المعرفة ، وتجشم مشقة السفر في سبيل تحقيق هدفه من رحلته المضنية .

لم يشأ أبو بكر بن العربي إلا أن يصور لنا ما شاهده حين حل ببغداد قال : (فألفيت بها من رؤساء العلم ورؤوسه ، وأشياخ الملة وأحبارها ، ما يملأ الخافقين ، فقلت : هذه ضالتي التي كنت أنشد[1]) ولم ينس أيضاً أن يسجل لنا اعجابه بقراءة القرآن بصوت جميل ، تلك القراءة التي هزت وجدانه بمصر أولاً وببيت المقدس ثانياً ثم أخذت قلبه بمدينة السلام ، قال : (وكان تاج القراء الكفيف بمدينة السلام أعظم خلق الله حنجرة ، وأحلاهم تلحيناً ، سمعته بدار بهاء الملة[2] إزاء المدرسة النظامية يقرأ : (والسماء ذات البروج) (البروج ١) فأجد أعضائي تفصّل ،

= سماه « حجة الحق » باللغة الفارسية وكتاب « فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » وناظرهم أهل السنة فنزل أكثرهم عن معاقلهم إلا طائفة منهم إلا أنها لم تلبث أن تشتتت في مختلف البلاد ، وألقي القبض على جماعة منهم ببغداد وحوكموا على مقتضى مذهب مالك بأن لا تقبل توبة من تاب منهم ، بعد أن اختلف الفقهاء في ذلك ، وكان قاضي همدان باطنياً ، وكان إذا سمع بسني طلب من أحد الباطنية رفعه للقضاء فاذا رفع إليه ودخل المحكمة أمر بقتله ورمي به في مغواة ، وشاعت الغيلة ، حتى أمر خطيب أصبهان بقتلهم حين قام خطيباً على المنبر وسل سيفه ودعا إلى استئصال شأفتهم فأخذ الناس في قتلهم فلم يبق بأصبهان في ذلك اليوم أحد إلا من كان قد أخفى أمره عن الناس ، وكانت الباطنية قد أذاعت مناشير في بغداد تدعو الناس إلى مذاهبها (أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ص ٥٥ — ٥٨) .

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ص ٥٧ .

(٢) في أحكام القرآن لابن العربي (الملك) بدل (الملة) (ق ٤ ص ١٥٨٤) .

حتى انتهى إلى قوله : (فعّال لما يريد) (البروج ١٦) فظننت أن سقف الايوان ينقض علينا ، وعلى الجملة فان في القوم طبعاً ، صوتاً ، وفي هوائهم صفاء ، وفي قلوبهم رحمة ، وفي أنفسهم رقة ، يتميزون بها على أهل الجفاء ، والجهالة ، والقسوة[1]) ، وسمعه مرة أخرى يقرأ بمسجد العالم ببغداد قوله تعالى : (وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين) (الأنبياء ٨٣) وجعل يرددها ، وقرأ (واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب) (صٓ ٤١) فكادت نفسي تطير شعاعاً) .

نزل أبو بكر بن العربي في دار ببغداد في حي يسمى بالمعتمدية[2] وببغداد تتلمذ على أيمة ذلك العصر في الدين ، وعلى أقطابه في المعرفة ، فأخذ عن محدث العراق ومسندها نقيب النقباء أبي الفوارس طراد بن محمد بن علي (٣٩٨ ـ ٤٩١ هـ / ١٠٠٧ ـ ١٠٩٨) الذي رحل إليه الناس وازدحموا على مجالسه ، وتنافسوا على املائه وكان ذا مكانة رفيعة عند الخليفة العباسي المستظهر بالله أحمد بن عبد الله ، وكان حنفي المذهب ، ويملي بجامع المنصور ببغداد ، كما أملى بمكة والمدينة ، وكانت له نقابة العباسيين بالبصرة[3] ومن ثم فقد كانت له وجاهة ، ومكانة علمية

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ٥٦ .
وذكر في كتابه « أحكام القرآن » ما يقرب من هذا فقال : وسمعت بمدينة السلام شيخ القراء البصريين يقرأ في دار بهاء الملك (والسماء ذات البروج) فكأني ما سمعتها قط حتى بلغ إلى قوله تعالى : (فعّال لما يريد) فكأن الايوان قد سقط علينا ، والقلوب تخشع بالصوت الحسن ، كما تخضع للوجه الحسن ، وما تتأثر به القلوب والنفوس فهو أعظم في الأجر ، وأقرب إلى لين القلوب وذهاب القسوة منها . أحكام القرآن ق ٤ ص ١٥٨٤ .

(٢) ذكر أبو بكر بن العربي ذلك بمناسبة ذكر شيخه أبي المعالي ثابت بن بندار الذي أخذ عنه قال : (أخبرنا في دارنا بالمعتمدية . أحكام القرآن ق ٣ ص ١١٨٨) .

(٣) عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي (٧٧٥ هـ / ١٣٧٣) الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند (١٣٣٢ هـ) جـ ١ ص ٢٦٦ – ٢٦٧ . =

واجتماعية وسياسية[1] .

وأخذ عن أبي الحسن علي بن الحسين بن علي بن أيوب البزاز (٤١٠ ـ ٤٩٢ هـ / ١٠١٩ ـ ١٠٩٨[2]) وعن أبي الحسين أحمد بن عبد القادر بن محمد ابن يوسف البغدادي اليوسفي (٤١٢ ـ ٤٩٢ هـ / ١٠٢١ ـ ١٠٩٨) ، كان ثقة في الحديث ، جليل القدر ، ذكر ابن الجوزي أنه وصل إلى بلاد المغرب[3] ونص أبو بكر بن العربي على أنه لقيه بدار الخلافة ببغداد[4] .

وعن أبي المعالي ثابت بن بندار المقرئ البغدادي ، الملقب بابن الجمامي (٤٩٨ هـ / ١١٠٤) كان ثقة في الحديث وعلى مذهب أحمد بن حنبل في الفقه[5] وقد أشار إليه أبو بكر بن العربي في عدة مواضع من كتابه أحكام القرآن بصيغة : (أخبرنا أبو المعالي ثابت بن بندار[6]) .

= الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٣١ . يوسف تغري بردى ، النجوم الزاهرة ، جـ ٥ ص ١٦٢ . أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم جـ ٩ ص ١٠٦ وذكر أنه ترسل في ديوان الخليفة .

(١) وذكر أبو بكر بن خير الاشبيلي أن من شيوخ أبي بكر بن العربي الذين روى عنهم : (الشريف ذو الشرفين نقيب النقباء طراد بن محمد بن علي الزينبي . فهرست شيوخه ص ١٦٠ - ١٦١) .

(٢) الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٣٤ . ابن فرحون ، الديباج ص ١٨١ ، محب الدين الخطيب ، مقدمته على مبحث الصحابة من العواصم والقواصم ص ١٧ . ابن الجوزي ، المنتظم ، جـ ٩ ص ١١١ .

(٣) ابن الجوزي ، المنتظم ، جـ ٩ ص ١٠٩ . الذهبي ، العبر جـ ٣ ص ٣٣٣ ، ابن فرحون ، الديباج ص ١٨١ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٠ ص ٥٢ ، ٦٥ .

(٥) الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٥١ .

(٦) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٣ ص ١١٨٨ ، ١٤٦٨ ، ١٤٧٣ ، ١٥٨٦ .

كما تتلمذ على الأصولي الكبير ، والمحدث الثقة ، أبي الحسن المبارك بن عبد الجبار أحمد بن قاسم الصيرفي البغدادي المعروف بابن الطيوري (٤١١ - ٥٠٠ هـ / ١٠٢٠ - ١١٠٦) تحدث عنه أبو بكر بن العربي في عدة مواضع من كتبه وأخذ عنه صحيح الترمذي[١] ، بل انه كان يفضله على غيره من المحدثين قال : (الا أني رأيت أبا الحسن أحلى في القلب والعين فعكفت عليه[٢]) .

وعن أبي محمد جعفر بن أحمد بن حسين السراج البغدادي المقري الحنبلي الأديب (٤١٦ - ٥٠٠ هـ / ١٠٢٥ - ١١٠٦) ، الذي كان مؤرخاً ثقة ، وكان شاعراً كثير الشعر ، وهو صاحب كتاب مصارع العشاق[٣] . وأخذ أبو بكر بن العربي الأدب واللغة عن اللغوي الكبير ، وأديب بغداد ونحويها وتلميذ[٤] أبي العلاء المعري (٤٤٩ هـ / ١٠٥٧) . يحيى بن علي بن محمد الشيباني التبريزي (٤٢١ - ٥٠٢ هـ / ١٠٣٠ - ١١٠٨)[٥] ، وروى عنه ديوان سقط الزند لأبي العلاء المعري وأدخله إلى المغرب وذكر لنا أبو بكر بن العربي أنه درس كتاب اصلاح المنطق لابن السكيت (٢٤٤ هـ / ٨٥٨) فقال : (قرأت « اصلاح المنطق» ببغداد على الشيخ الأجل الخطيب رئيس اللغة وخازن دار العلم أبي زكريا يحيى

---

(١) تحدث عنه في مواضع كثيرة من كتابه أحكام القرآن ق ٣ ص ١٤٠٠ ، ١٤٢٧ ق ٤ ص ١٦٤٣ - ١٩٤٠ وذكر في كتاب شرح صحيح الترمذي انه رواه عنه واستوفاه على يديه وانه قرأ بعضه على شيخ له آخر يدعى أبا طاهر أحمد بن الحسن بن أحمد الباقلاني الكرجي ، البغدادي (٤٨٩ هـ / ١٠٩٥) (الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٢٤) حيث أخذ عنه بعض أجزاء من أوله . (أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١ ص ٦) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١ ص ٦ . أبو بكر الأشبيلي ، فهرست ما رواه عن شيوخه ، ص ١١٧ .

(٣) الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٥٥ . ابن الجوزي ، المنتظم جـ ٩ ص ١٥١ .

(٤) ابن خلكان ، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٩٥ .

(٥) الذهبي ، العبر جـ ٤ ص ٥ ، ابن الجوزي ، المنتظم جـ ٩ ص ١٦١ .

ابن علي التبريزي[1] .

وعن فخر الإسلام أبي بكر محمد بن أحمد بن الحسين الشاشي (٤٢٧ ـ ٥٠٧ هـ / ١٠٣٥ ـ ١١١٣) رئيس الشافعية ، الذي تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد ويلقب بالمستظهري لقربه من الخليفة المستظهر بالله ، وكان من أعظم فقهاء الشافعية ، وكثيراً ما كان يذكره أبو بكر بن العربي في كتبه ، قال : (سمعت شيخنا أبا بكر الشاشي يقول في النظر : لا يقتل الأب بابنه[2]) وكان إلى جانب ذلك كله ورعاً زاهداً ويذهب مذهب الأشعرية في الأصول[3] .

وأخذ عن طلحة بن أحمد الحنبلي (٤٥٢ ـ ٥١٢ هـ / ١٠٦٠ ـ ١١١٨) تلميذ أبي يعلى بن الفراء (٤٠٣ هـ / ١٠١٢) شيخ الحنابلة ببغداد ، وكانت لطلحة حلقة بجامع القصر يعقدها للمناظرة[4] . كما تتلمذ على أبي بكر محمد بن طرخان بن بلتكين التركي (٤٤٦ ـ ٥١٣ هـ / ١٠٥٤ ـ ١١١٩) وكان أديباً ومحدثاً ثقة واشتهر بالدراسات النحوية ، وكان زاهداً ورعاً يتولى النسخ[5] . ودرس على أبي عامر محمد بن سعدون بن مرجا العبدري القرشي (٥٢٤ هـ / ١١٢٩) الذي هو من أصل مغربي من برقة ، ثم رحل إلى بغداد سنة ٤٨٤ هـ / ١٠٩١

---

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ، ص ١٥٨٧ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ٦٥ ، ١٦٥ وذكره في مواضع أخرى ق ٢ ص ٧٣٦ الخ . العواصم من القواصم ص ٥٦ وأخذ أيضاً عن ابن الشاشي المسمى أبا القاسم علي بن أبي الحسن الشاشي قال : (أخبرنا الشريف الأجل أبو القاسم علي بن أبي الحسن ... أحكام القرآن ق ٣ ص ١١٨٩) .

(٣) الذهبي ، العبر ، ج ٤ ص ١٣ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٥٧ ، ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ١٧٩ .

(٤) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ٢٠٢ .

(٥) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ٢١٥ . الذهبي ، العبر ، ج ٤ ص ٣٠ . ابن فرحون ، الديباج ، ص ١٨١ . السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٧٠ .

وكان يتمذهب بالظاهرية ، وله باع طويل في علم الحديث ، وفهم جيد ، عرف بالعفاف والزهد ، قال عنه القاضي أبو بكر بن العربي : انه أنبل من لقيته ، إلا أن ابن عساكر (٥٧١ هـ / ١١٧٥) نسب إليه القول بالتشبيه ، ونقل عنه أنه كان يقول : (أهل البدع يحتجون بقوله : « ليس كمثله شيء » (الشورى ١١) أي في الإلهية ، فأما في الصورة فمثلنا[1]) .

وحضر أبو بكر بن العربي محاضرات أبي الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل الفقيه الحنبلي (٤٣١ ـ ٥١٣ هـ / ١٠٣٩ ـ ١١١٩) وكان إماماً للحنابلة بمدينة السلام ، معروفاً بشدة الرغبة في طلب المعرفة ، وبالمؤلفات الكثيرة ، وبالنزعة العقلانية ومن مؤلفاته كتاب « الفنون » الذي وعدت دار الشرق ببيروت بطبعه ، وقد ترجم لنفسه ونقل عنه هذه الترجمة ابن الجوزي (٥٩٧ هـ / ١٢٠٠) والغريب أنه مع كونه من أيمة الحنابلة ورؤسائها الكبار ، كان معتزلياً في أصول الدين ، ولذلك كان يتحدث عن نفسه ويقول : ان أصحابه الحنابلة كانوا يطلبون إليه أن يهجر جماعة من علماء المعتزلة ، وكان يقول : (ان ذلك يحرمني علماً نافعاً) وقد أخذ الاعتزال عن أحد شيوخ المعتزلة أبي علي محمد بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن الوليد الكرخي (٤٧٨ هـ / ١٠٨٥) شيخ المعتزلة في عصره وهو بدوره أخذ عن أبي الحسين البصري (٤٣٦ هـ / ١٠٤٤) صاحب كتاب المعتمد في الأصول الذي كانت له حلقة كبيرة ببغداد يقرئ بها مذهب الاعتزال[2] .
وذكر لنا أبو بكر بن العربي قصة وقعت له مع شيخه أبي الوفاء في احدى المحاضرات التي كانت تلقى بدار الوزير العادل أبي منصور محمد بن فخر الدولة محمد بن محمد بن جهير[3] (٤٩٣ هـ / ١٠٩٩) فقال : (كنت بمجلس الوزير فقرأ

---

(١) ابن الجوزي ، المنتظم ج ١٠ ص ١٩ . الذهبي ، العبر ج ٤ ص ٥٦ – ٥٧ .
(٢) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٩ ص ٢١٢ – ٢١٥ . الذهبي ، العبر ، ج ٤ ص ٢٩ – ٣٠ .
(٣) كان يلقب بعميد الدولة وزر للمقتدي بالله سنة ٤٧٤ هـ / ١٠٧٩ وبعد خمس سنوات عزل ثم وزر سنة ٤٨٤ هـ / ١٠٩١ وبقي وزيراً إلى أن مات .

القارئ : « تحيتهم يوم يلقونه سلام » (الأحزاب ٤٤) وكنت في النصف الثاني من الحلقة بظهر أبي الوفاء بن عقيل إمام الحنابلة بمدينة السلام ، وكان معتزلي الأصول ، فلما سمعت الآية ، قلت لصاحب لي ، كان يجلس على يساري : هذه الآية دليل على رؤية الله في الآخرة فان العرب لا تقول : لقيت فلاناً إلا إذا رأته ، فصرف أبو الوفاء وجهه مسرعاً إلينا وقال ينتصر لمذهب الاعتزال في أن الله لا يرى في الآخرة : فقد قال الله تعالى : « فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه » (التوبة ٧٧) وعندك أن المنافقين لا يرون الله تعالى في الآخرة[١]) ، وذكر أبو بكر بن العربي أيضاً ، في عدة مواضع من كتبه أنه سمع دروسه[٢] .

وسمع من شيخه أبي المظفر محمد بن العباس الذي يسميه بالأستاذ الرئيس الأجل فخر الرؤساء[٣] ، ويذكر أنه قرأ بمدينة السلام على أبي بكر النجيب بن الأسعد[٤] وسمع ابن عطاء الصوفي ببغداد ، ووصفه بأنه إمام من أيمة الصوفية ، وأن مجلسه كان غاصاً بالناس من كل الطوائف ، وأبدى اعجابه بطريقته في التعليم وارشاد الناس[٥] . وأخذ عن شيخ له يسميه بالطوسي الأكبر أو دانشمند الأكبر قال عنه : (كان شيخنا الطوسي الأكبر يقول لا يذهب بكم الزمان في مصاولة الأقران ، ومواصلة الاخوان[٦]) ، وبيّن لنا أنه كان يناقشه ويحاوره :

---

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٩٧٥ .

(٢) قال أبو بكر بن العربي : (سمعت امام الحنابلة بمدينة السلام أبا الوفاء علي بن عقيل . أحكام القرآن ق ٣ ص ١١٤٩) وقال أيضاً : (سمعت الشيخ الإمام أبا الوفاء علي بن عقيل الحنبلي إمامهم ببغداد . أحكام القرآن ق ١ ص ١١٠) . المقري ، نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٤٦ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٢ ص ٧٩٢ .

(٤) ن . م . ، ق ٣ ص ١٤٣٧ .

(٥) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٧٠ ، ١٠٧١ .

(٦) ن . م . ، ق ٣ ص ١٢٣٧ .

(وقد فاوضت الطوسي الأكبر [1]) . ولقي الإمام العادل أبا الفضائل بن طوق [2] ، وأنشده محمد بن عبد الملك التنيسي الواعظ [3] . والجدير بالذكر أنه لقي ببغداد قاضيين عظيمين إلا أنهما يدينان بالباطنية أولهما أبو اليمن مسعود بن محمد بن أحمد بن عبيد الله البخاري الحنفي (٤٩١ هـ / ١٠٩٧) المعتزلي ، الذي كان له مع أبيه مجلس نظر بداره بباب الأزج ببغداد يحضره الفقهاء والمتكلمون [4] ، وثانيهما أبو سعد الهروي (٥١٩ هـ / ١٢٢٥) ، قال أبو بكر بن العربي : (وكان فيها « بغداد » قاضيان عظيمان دينا في الظاهر أبو اليمن الحنفي ، وأبو سعد الهروي فجالستهما ، وسمعت كلامهما ، وإذا بهما على هذا المذهب « مذهب الباطنية » وأحدهما وإن كان يلوح ، فأبو سعد كان يصرح ، ولم يكن يظن أن عندي من مذهب القوم ، وأغراضهم علماً [5]) .

حجه :

يبدو أن أبا بكر بن العربي دخل بغداد في سنة ٤٨٩ هـ / ١٠٩٥ . وفي تلك

---

(١) ن . م . ، ق ٣ ص ١٤٠٨ .

(٢) ن . م . ، ق ٣ ص ١٣٩٤ .

(٣) ن . م . ، ق ٣ ص ١٤٤٣ . لم نستطع أن نهتدي إلى ترجمة هؤلاء الشيوخ بعد أن رجعنا إلى المصادر التي تحت أيدينا . ولكن يبدو أنه يقصد بالطوسي الأكبر محمد بن أبي سهل الطوسي (٤٩١ هـ / ١٠٩٧) . (السبكي ، طبقات الشافعية ، جـ ٣ ص ٨٨). ويذكر شيوخاً آخرين لم يشر إلى مكان أخذه عنهم ، أمثال أبي عبد الله الشقاق ذكره في كتاب أحكام القرآن بصيغة « شيخنا » ق ٤ ص ١٦٦١ ، ١٦٦٢ وأبي مسلم المهدي ذكره في شرح صحيح الترمذي جـ ١ ص ٦٦ – ٦٧ ، والقاضي أبي الحسن بن الكرامي ، ذكره في أحكام القرآن ق ٤ ص ١٧٤٧ وابني أبي محمد رزق الله بن عبد الوهاب لقيهما بمدينة السلام . (الأحكام ق ٤ ص ١٦٧٢) وشيخه أبي عبد الله محمد بن يوسف بن أحمد القيسي (شرح الترمذي جـ ١ ص ٤٦) .

(٤) عبد القادر القرشي ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، جـ ٢ ص ١٧٠ .

(٥) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٥٤ – ٥٥ .

السنة نفسها دخل الكوفة ، ومنها شد الرحال إلى الأماكن المقدسة ، بنية أداء فريضة الحج ، ووجدنا في كتابه « سراج المريدين » قصة حجه ، وما وقع له فيه من شدائد قال : (وذلك أني خرجت من الكوفة إلى مكة سنة تسع وثمانين راكباً معادلا لأبي رحمة الله عليه ، حتى بلغنا مكة فقضينا حجنا ، ثم عدنا إليها ، فلما كنا ببطن نخلة ، ضربنا برد عظيم الجرم ، قتل كثيراً من الابل والناس ، وحمل وادي نخلة علينا ، وكنا فيمن بكر ، فعبر ، فمن صادفه السيل فيه حمله إلى البحر ، فلم ير أبداً ، وعدنا نفراً قليلا ، وحدث في الجمال طاعون ، ترى الجمل يبتاع بخمسين ديزا (كذا) ثم تصيبه الغدة ، فيصيح ويرمى به في الأرض فينحر ، ويقتسمه الناس ، ويرمون رحالهم في البيداء ، ويتعرون من ثيابهم (ذكر أنه بين ذلك في كتابه ترتيب الرحلة) ودعت الضرورة إلى أن أمشي راجلاً ، من فيد إلى الكوفة ، خمس عشرة مرحلة ، لموت الجمال ، ومعنا الكراء لو وجدنا الجمال ، لكن الطاعون استولى عليها ، ورمينا جميع ما كان معنا ، ولم يبق عليّ إلا لباسي ، وكنت أمشي مع أصحابنا من الطلبة نتذاكر ونتناظر ونتسلى عن الرحلة النهار كله ، حتى إذا جاء الليل وقعت على اسم الميت ، وأوقدنا النار ، وقطعنا لحم أرجلنا ، وكويناها بالشحم ، وربطناها بالخرق ، وكنت أضطجع ، وأقول : هذا مرقدي الذي يبعثني الله عز وجل منه ، وأنام فاذا أصبحت ، وجدت خفة ، وكأن لم أكن رجل البارحة ، فاذا أخذت في المشي ، عادت قوتي ، وتصلب اللحم الآخر عند مشيتي ، وكانت هذه عادتي ، نهاري وليلي ، وأنا أتعجب من وثوب تجلدي وقوتي ، بعد ذهاب لحمي وجلدتي[1]). ومر على الربذة التي تحمل جسد أبي ذر الغفاري في ذي الحجة سنة ٤٨٩ هـ / نوفمبر ـ ديسمبر ١٠٩٦ وقد كتب عن ذلك فقال : (الربذة مياه على مسيرة ثلاث من المدينة وفيما بين الكوفة ومكة على الطريق ، وردته ليلة الخميس هلال ذي الحجة سنة تسع وثمانين وأربعمائة ، فنزلت به ، ورأيت قبر أبي ذر على يمينك ، وأنت ذاهب إلى مكة ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٩٩ .

والناس يصلون عليه ، أفذاذاً ، كل من ورد ، نزل فصلى ، فنزلنا وصلينا ، كما صلوا ، وذلك على مذهب الشافعي[1]) وفي نفس التاريخ زار مقام ابراهيم الخليل عليه السلام متبركاً به واصفاً إياه قائلاً : (وأثر قدم فيه إلى اليوم ورأيته ولمسته بيدي وخدي تبركاً به في ذي الحجة سنة تسع وثمانين وأربعمائة[2]) ووصف لنا مكان مبيته أيام الحج في مكة فقال : (وقد كنت بمكة في ذي الحجة سنة تسع وثمانين وأربعمائة فكنت أبيت بين المقام وزمزم واعتكف فيه وأذكر ...[3]) .

شيوخه بمكة :

أخذ في مكة عن أبي عبد الله الحسين بن علي الطبري (٤١٨ ـ ٤٩٨ هـ / ١٠٢٧ ـ ١١٠٤[4]) الفقيه الشافعي الأشعري ، محدث مكة ، وذكر أنه تتلمذ على شيخ له سماه أبا عبد الله النحوي مرة ، وعبّر عنه مرة أخرى بـ : شيخنا النحوي نزيل مكة ، ولعله هو أبو عبد الله الحسين الطبري السالف الذكر[5] ، وسمع بمكة أيضاً محمد بن عبد الملك الواعظ[6] .

---

(١) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٠ ص ٤٨ وقد ذكر لنا أيضاً في كتابه سراج المريدين ورقة ١١٤ وروده الربذة ووقوفه على قبر أبي ذر فقال : (وقفت على قبر أبي ذر بالربذة ، بشهر ذي الحجة سنة تسع وثمانين وأربعمائة ، وهو على قارعة الطريق من الكوفة إلى مكة غريباً مفرداً ، لا أنيس ولا عمارة ، خرج هناك أيام عثمان رضي الله عنه على وجه سليم صحيح ، بيّناه في كتاب العواصم لم يقدح في أحد ، ولا قصر ببشر ، ولا انتسب فيه إليه ظلم فأقام بها حتى مات رضي الله عنه) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح الترمذي ، جـ ١١ ص ٨٠ – ٨١ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٧٤ .

(٤) رجع السبكي أنه توفي سنة ٤٩٥ هـ / ١١٠١ (طبقات الشافعية ، جـ ٣ ص ١٥٢ – ١٥٣) انظر ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري ، ص ٢٨٧ . الذهبي ، العبر ، جـ ٣ ص ٣٥١ .

(٥) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٢ ، ص ٧٣٠ – ٨٣٧ .

(٦) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ١٠٧ .

لقاؤه بالإمام الغزالي وأخذه عنه :

ثم بعد أن قضى مناسك الحج ، رجع إلى بغداد كما أخبرنا ، وفي هذه الفترة وقع حادث هام في حياة أبي بكر بن العربي العقلية ، وهو لقاؤه بالغزالي الذي دخل مرحلة التصوف آخر مراحل حياته الروحية ، وذلك أنه بيّن لنا بدقة تاريخ لقائه بالغزالي ، وأخذه عنه كتبه ، ومحاورته له ، ومفاوضته إياه في شئون المعرفة وتفرغه له من أجل ذلك قال أبو بكر : (لقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدينة السلام في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين[1] إلى ذلك الوقت نحواً من خمسة أعوام ، وتجرد لها ، واصطحب مع العزلة ، ونبذ كل فرقة ، فتفرغ لي بسبب بيناه في كتاب « ترتيب الرحلة » فقرأت عليه جملة من كتبه ، وسمعت كتابه الذي سماه « بالاحياء لعلوم الدين » فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته ، المستكشف عن طريقته لأقف من سر تلك الرموز التي أومأ إليها في كتبه على موقف تام المعرفة ، وطفق يجاوبني مجاوبة الناهج لطريق التسديد للمريد ... فقال لي من لفظه ، وكتبه لي بخطه ...[2]) ، وأخبرنا أنه لقيه ، وفاوضه ، وأخذ عنه في عدة

(١) هذا نص على أن الغزالي فارق المدرسة النظامية واشتغل بالتصوف منذ سنة ٤٨٦ هـ / ١٠٩٣ لا في سنة ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ كما هو المعروف المشهور لدى الباحثين ، وبذلك فان ما ورد في نسخة المنقذ من الضلال التي فيها التنصيص على سنة ٤٨٦ هـ هو الصحيح ، رغم أن الباحثين اعتمدوا على النسخة الأخرى التي تنص على أن عزلته ابتدأت في سنة ٤٨٨ هـ في النص الذي حققه أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود وضع عام ٤٨٨ هـ في المتن ووضع عام ٤٨٦ هـ في الهامش على أنه قد ورد في نسخة أخرى . (الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ط ٦ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ ص ١٣٠) وذكر الغزالي في فتواه ليوسف بن تاشفين أنه كتبها قبل أن يحج أي أنه كتبها في سنة ٤٨٦ هـ التي خرج فيها زاعماً أنه يقصد الحج (ترتيب الرحلة ورقة ١٣٢) . أو في سنة ٤٩٠ هـ التي حج فيها فعلاً كما نص على ذلك ابن الجوزي الذي عيّن سنة حجه بسنة ٤٩٠ هـ (المنتظم ، ج ٩ ، ص ٨٧) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٩ .

مواضع من كتابه « العواصم من القواصم[1] » ولما أقبل الغزالي إلى بغداد سنة ٤٩٠ هـ نزل برباط أبي سعد[2] إزاء المدرسة النظامية ، ولقيه هنالك أبو بكر بن العربي في جمادى الثانية وبيّن لنا في كتابه « قانون التأويل » أنه لقيه برباط أبي سعيد فقال : (ورد علينا دانشمند ـ يعني الغزالي ـ فنزل برباط أبي سعد بازاء المدرسة النظامية ، معرضاً عن الدنيا ، مقبلاً على الله تعالى ، فمشينا إليه ، وعرضنا أمنيتنا عليه ، وقلت له : أنت ضالتنا التي كنا ننشد ، وإمامنا الذي به نسترشد ، فلقينا لقاء المعرفة ، وشاهدنا منه ما كان فوق الصفقة ...[3]) .

ونص الغزالي نفسه في رسالته إلى يوسف بن تاشفين التي أوردها أبو بكر بن العربي في كتابه « ترتيب الرحلة » على لقائه لأبي بكر بن العربي وأخذه عنه من العلوم حين تردده عليه ما لم يأخذ غيره مع قصر المدة . ووصفه باتقاد القريحة ، والذكاء ، قال الغزالي : (وولده الشيخ الإمام أبو بكر قد أحرز من العلم في وقت تردده إليّ ما لم يحرزه غيره مع طول الأمد ، وذلك لما خص به من بعاية (كذا) الذهن ، وذكاء الحس ، واتقاد القريحة ، وما يخرج من العراق إلا وهو مستقل بنصيبه ، حائز قصب السبق بين أقرانه . ومثل هذا الوالد والولد خص بالاكرام في الوطن ، وقد تميزا بمزيد التوفيق من الأعيان في الغربة والله يحفظ من حفظهما ويرعى من رعاهما فرعاية أمثالهما من آداب الدين المعينة على أمير المسلمين[4]) ،

---

(١) العواصم ص ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٢٤٦ ، ٣٦٤ .

(٢) بنى هذا الرباط أبو سعد النيسابوري (٤٧٧ هـ / ١٠٨٥) بماله الخاص .

Bouyges, Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali, édité et mis à jour par Michel Allard, Imprimerie Catholique, Beyrouth (1959), P. 4 Note (3).

نقلا عن ابن الأثير في تاريخه : (الكامل جـ ١٠ ص ٥٩) .

(٣) المقري ، نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٢٤٠ . أزهار الرياض جـ ٣ ص ٩١ . محب الدين الخطيب ، مقدمته على مبحث الصحابة من « العواصم من القواصم » ص ٢١ .

(٤) مجموع أوله كتاب الأنساب ورقة ١٣٢ .

فالغزالي لم يكتف بوصفه بغزارة العلم وحدة الذكاء ، واتقاد القريحة ، وسبقه لأقرانه ، وتردده إليه لأخذ العلم بل إنه أوصى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين برعايته ورعاية أبيه بمقتضى آداب الشريعة المتعينة على الأمير ودعا لهما الغزالي بدعاء جميل فقال : (والله تعالى يعمر بهما أوطانهما ويصلح شأنهما ويوفق الأمير ناصر المسلمين ليتوسل إلى الله تعالى في القيامة باكرام أهل العلم فهي أعظم وسيلة عند رب العالمين[1]) . وذكر أبو بكر بن العربي أيضاً في كتابه أحكام القرآن أنه كان يدرس معه برباط أبي سعد على الغزالي خنثى له جارية : (وكان يقرأ معنا برباط أبي سعد على الإمام دانشمند (أي الغزالي) من بلاد المغرب خنثى له لحية وله ثديان وعنده جارية ، فربك أعلم به ، ومع طول الصحبة ، عقلني الحياء عن سؤاله ، وبودي اليوم لو كاشفته حاله[2]) . ونص ابن الجوزي على أن الغزالي نزل برباط أبي سعد المذكور بعد أن رجع إلى بغداد ، وبعد أن صنف كتابه « الاحياء لعلوم الدين » قال : (فكان يجتمع إليه الخلق الكثير كل يوم في الرباط ، فيسمعونه منه[3]) . وذكر ابن العماد (١٠٨٩ هـ / ١٦٧٨) أن أبا بكر بن العربي لقي الغزالي في بغداد ، ورآه حين كان يحضر دروسه أربعمائة شخص ، ثم لقيه بعد ذلك في صحارى الشام ، قال أبو بكر : (رأيت الغزالي في البرية وبيده عكازه ، وعليه مرقعة ، وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر دروسه أربعمائة عمامة ، من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم ، فدنوت منه فسلمت عليه وقلت له : يا إمام ، أليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا ؟ فنظر إليّ شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة « أو في سماء الإرادة » وجنحت شمس

---

(١) ن . م . ورقة

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٦٦٣ وأورد هذا النص المقري (نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٤٩) .

(٣) ابن الجوزي ، المنتظم ، جـ ٩ ص ٨٧ وذكر أنه حج بعد أن نزل برباط أبي سعد . ثم رجع إلى بلده وهذا يؤكد لنا أنه لم يحج في سنة ٤٨٩ هـ / ١٠٩٦ كما ذكر في دائرة المعارف الإسلامية ط . الجديدة

الوصول في مغارب الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل ... وعدت إلى تصحيح أول منزل
ونادت بي الأشواق : مهلاً فهذه ... منازل من تهوى ، رويدك فانزل
غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد ... لغزلي نساجاً ، فكسرت مغزلي[1]

وبهذا فانه قد ثبت لقاؤه للغزالي بدون أدنى شائبة من شك ، وأنه أخذ عنه كثيراً من كتبه ، وحملها إلى المغرب معه ، وذكر أحد الفقهاء المغاربة أن أبا بكر سأل الغزالي عن الذي قلد مذهباً من المذاهب الفقهية ، هل يجوز له أن يأخذ في مسألة من المسائل على رأي مذهب آخر ، فأجاب الغزالي بعدم الجواز : (فليس النظر في قواعد الأصول واجباً[2] على الآحاد[3]) ، وعندما رجع إلى المغرب بث كتب الغزالي عن طريق التدريس . ويتبين لنا ذلك من شهادة أحد تلاميذ ابن العربي ، وهو أبو بكر محمد بن خير الاشبيلي اللمتوني (٥٧٥ هـ / ١١٧٩[4]) حيث نص على أنه روى تآليف الغزالي عن القاضي أبي بكر بن العربي ، وأبي الحسن عباد بن سرحان المعافري[5] ، ورغم نقد أبي بكر بن العربي لشيخه الغزالي في مسائل

---

(١) ابن العماد ، شذرات الذهب ، القاهرة ١٣٥٠ - ١٣٥١ جـ ٤ ص ١٣ نقلا عن الشيخ علاء الدين علي بن الصيرفي في كتابه زاد السالكين .
وذكر أبو بكر بن العربي في مقدمة الاستفتاء الذي قدم إلى الغزالي لقاءه ووالده به فقال : (وكان أشهر من لقينا من العلماء في الآفاق ، ومن سارت بذكره الرفاق ، لطول باعه في العلم ، ورحب ذراعه ، الإمام أبو حامد بن محمد الطوسي الغزالي ، فاستدعينا منه فتياً وكتاباً (قطعة ، ترتيب الرحلة ، مخطوط الرباط ، ورقة ١٢٧) .
(٢) في الأصل : واجب .
(٣) البرزلي ، جامع مسائل الأحكام مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر رقم ١٣٣٣ ورقة ٣ .
(٤) ذكر الذهبي أنه مقرئ حافظ بارع في الحديث والعربية ، وسمع الكثير عن أبي مروان الباجي وابن العربي وغيرهما (العبر ، جـ ٤ ص ٢٢٥) .
(٥) أبو بكر خير ، فهرست ما رواه عن شيوخه ص ٤٤٦ .

كثيرة ، فانه يعترف بتلمذته عليه وبفضله ، وعلمه ، وبراعته في الرد على الفلاسفة والباطنية . واعترف الغزالي لتلميذه ابن العربي بأن بضاعته في الحديث مزجاة[1] بعد أن تفاوض معه في ضعف بعض الأحاديث التي يبني عليها تصوفه ، وأشار إليه بأدب ولطف بأن يمسك عن الحديث إلا عما صح منه[2] .

وقد انتشرت في هذا العصر الأشعرية . وتحول الناس إليها إن عن صدق واخلاص ، وان عن مجرد اتباع لمذهب أصحاب السلطة السياسية . وقد أوضح لنا ابن عقيل الحنبلي المعتزلي هذه الظاهرة حينما كتب : (ثم جاءت دولة النظام[3] ، فعظم الأشعرية . فرأيت من كان يتسخط عليّ بنفي التشبيه غلواً في مذهب أحمد ، وكان يظهر بغضي ، يعود عليّ بالغمض على الحنابلة . وصار كلامه ككلام رافضي وصل إلى مشهد الحسين فأمن وباح . ورأيت كثيراً من أصحاب المذاهب انتقلوا ونافقوا ، وتوثق[4] بمذهب الأشعري والشافعي . طمعاً في العز والجرايات[5]).

عودة أبي بكر بن العربي إلى المغرب :

ذكر والد أبي بكر في رسالته إلى الخليفة المستظهر بالله أنه بقي ببغداد سنتين مع ابنه[6] . ويبدو أنه كتب هذه الرسالة في سنة ٤٩١ هـ ١٠٩٧ لأن جواب الخليفة

---

(١) أبو بكر بن العربي . العواصم من القواصم ص ٧ .

(٢) ن . م . ص ٧ .

(٣) يقصد بذلك نظام الملك .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) ابن الجوزي . المنتظم . ج ٩ ص ٩٣ . وذكر أيضاً أن الناس لما رأوا الوزير أبا شجاع (يدين بحب الصلحاء والزهاد . فانقطع البطالون إلى المساجد ، وتعمد خلق للزهد) وعلق على ذلك بقوله : (وقد رأيت أكثر أعمال الناس لا يقع إلا للناس إلا من عصم الله) .

(٦) جاء في الرسالة : (فقد بعدا عنه سبعة أعوام « أي عن الوطن » وأقاما في الجناب المخصب الظليل . والكنف الرحب المأهول مدة سنتين يستدران النعم الحافلة جملا بعد جمل) . الدكتور أحمد مختار العبادي ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ، ص ٤٧٥ .

عنها وقع بتاريخ رجب سنة احدى وتسعين وأربعمائة[1] ، ولأن ابتداء رحلتهما كان في سنة ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ ويبدو أنه بمجرد تسلم خطاب التقليد توجه ابن العربي وابنه إلى المغرب ، أي في سنة ٤٩١ هـ / ١٠٩١ . ويؤيد ذلك ما ذكره ابن عساكر الذي نص على أن أبا بكر بن العربي خرج من دمشق قافلاً إلى المغرب سنة ٤٩١ هـ وابتدأ في تصنيف عارضة الأحوذي[2] . ولكن ابن العربي القاضي صرح بأنه كان في بيت المقدس في محرم سنة ٤٩٢ هـ قبل احتلال الصليبيين لها بستة أشهر[3] ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وفي صيف سنة ٤٩٣ هـ / ١٠٩٩ كان في الاسكندرية حيث توفي والده في هذه السنة نفسها . وأخذ يبث معارفه عن طريق التدريس ، وكان موضع تدريسه بمسجد محرس ابن الشواء الواقع على البحر ، وفيه التقى بشيخه أبي بكر الطرطوشي مرة[4] أخرى ، قال : (فحضر عندي يوماً بمحرس ابن الشواء بالثغر ، موضع

---

(١) قد تعجب الدكتور أحمد مختار العبادي من أن بعض المؤرخين قد ذكر أن الخليفة الذي توجه إليه ابن العربي وكتبت إليه الرسالة هو المقتدي . والواقع أن الرسالة في الأصل كانت موجهة إلى المقتدي ، الذي كان حيا حين رحل ابن العربي عن المغرب ولكن لما توفي وطالت مدة بقائه في بغداد طلباً للتقليد كتب باسم المستظهر مرة ثانية . وقد أشار الغزالي نفسه إلى أنه قد عاقت عوائق دون ارسال التقليد بسرعة وأنه ترك ابن العربي يبذل جل جهده في سبيل الحصول على التقليد العباسي وأفتى بوجوب اعطاء التقليد فأصبح واجباً على الخليفة فاضطر الخليفة ووزيره أن يصدرا خطاب التقليد .

(٢) المقري ، نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٢٣٥ ، و جـ ١ ، ص ٣٤١ من ط . القاهرة سنة ١٣٠٢هـ

(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٣ ، ص ١٢٤١ .

(٤) نص أبو بكر بن العربي في كتابه « ترتيب الرحلة » على لقائه الثاني لأبي بكر الطوطوشي فقال : (وفي أثناء القفول لقيت زاهد الوقت مبرأً من المقت ، المحرز من العلوم كل كل عال وتحت الحائك منها كل خشن شخت أبا بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي بثغر الاسكندرية اللقاءة الثانية وأقمت معه فيها نتجاذب ذيول الاشكال ونختبر فصول القيل والمقال حتى صدرت عنه مملو الحقائب من الرغائب وكتب لنا كتاباً =

تدريسي ، عند صلاة الظهر ، ودخل المسجد من المحرس المذكور ، فتقدم إلى الصف الأول ، وأنا في مؤخره قاعد على طاقات البحر ، أتنسم الريح من شدة الحر ، ومعه في صف واحد أبو ثمنة رئيس البحر وقائده ...[1]) .

وكان أبو بكر بن العربي وشيخه الطرطوشي قد تعاهدا أثناء لقائهما في الشام على أن يأخذا حظهما من العلم ثم يتزهدا ، ولكن عندما أقبل أبو بكر بن العربي إلى الاسكندرية بعد ثلاث سنوات مضت على ذلك العهد وجده يأكل « الملوف » وينام على الفراش الوثير فقال له : (ما هذا الذي تعاهدنا عليه) فأجابه : (ما طلبناه ولكن لما جاء من وجهه قبلناه[2]) وبدا لابن العربي أن ينصح شيخه بالرحيل عن مصر التي يحكمها الفاطميون حينذاك ، وهم أصحاب البدع التي أنكرها أشد الانكار ، كما أنكرها أستاذه ، وكاد أن يتشاجر معه في هذا الشأن ، ولكن الطرطوشي آثر أن يبقى ببلاد مصر على أن يرحل إلى بلاد المغرب ، التي غلب عليها في نظره الجهل ، وقلة العقل ، قال أبو بكر : (وقد كنت قلت لشيخنا الإمام الزاهد أبي بكر الفهري : ارحل عن أرض مصر إلى بلادك ، فيقول : لا أحب أن أدخل بلاداً غلب عليها كثرة الجهل ، وقلة العقل . فأقول له : فارتحل إلى مكة ، أقم في جوار الله ، وجوار رسوله ، فقد علمت أن الخروج عن هذه الأرض فرض لما فيها من البدعة والحرام ، فيقول : وعلى يدي فيها هدى كثير ، وارشاد للخلق ، وتوحيد ، وصد عن العقائد السيئة ، ودعاء إلى الله عز وجل ، وتعالى الكلام بيني وبينه فيها إلى حدّ شرحناه في ترتيب الرحلة واستوفيناه[3]) ، وذكر أيضاً في كتابه سراج المريدين أنه التقى بالطرطوشي بعد رجوعه من العراق في

= نسخته من أوله إلى آخره ...) ويقصد بذلك رسالة أبي بكر الطرطوشي إلى يوسف بن تاشفين التي أوردها في كتابه « ترتيب الرحلة » (مجموع أوله كتاب الأنساب ورقة ١٣٣) .

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٩٠٠ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٢٤٢ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ٤٨٥ .

الثغر ، وحادثه في شأن مقامه بديار مصر التي استولت فيها المناكير على الجماهير ، في التوحيد ، وأشار عليه بالخروج وناقشه في ذلك محتجاً عليه بوجوب الهجرة ، فأجابه الطرطوشي ، بأنه لا يخاف على نفسه ، وأنه يرمي من وراء مقامه هنالك أن يدفع كثيراً من الشبه عن قلوب المؤمنين ، وأنه في مصر إنما هو مقيم بين قوم لهم استعداد لقبول العلم ، ولهم حرص على طلبه ، ومعرفة بالنظر ، بخلاف أهل المغرب فانهم أهل جهالة وتقليد ، وزهد في النظر ، ومن عاش بينهم عاش ضائعاً[1] .

ودخل تونس في ذي الحجة سنة ٤٩٤ هـ / سبتمبر ـ اكتوبر ١١٠١ قال : (دخلت المنستير رباط[2] حجة سنة أربع وتسعين وأربعمائة[3]) . وهناك التقى بجماعة من الزهاد الذين كانوا على الطريق المثلى من الاستقامة والعزلة والحياة الطيبة وأقام معهم عشرين يوماً : (ورأيت بمنستير افريقية جماعة على الطريقة المثلى في العزلة عن الدنيا أقمت عندهم عشرين يوماً ، فكأني في الآخرة ، طيب

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٩٦ – ٩٧ وهذا نصه : (وقد كنت أتكلم كثيراً بعد انكفائي عن العراق إلى الثغر مع شيخنا أبي بكر الفهري في معنى مقامه بتلك الأرض التي غلبت عليها المناكير على الجماهير ، وتعدى إلى التوحيد وأصل الدين ، وأشير عليه بالخروج ونتناظر في ذلك ، وأحتج عليه بالهجرة ، فيقول : أنا لا أخاف على نفسي شيئاً ، وأدفع عن قلوب المؤمنين بمقامي هذا كثيراً من الشبه ، وأقيم بين قوم ، لهم قبول العلم ، وحرص على الطلب ، ومعرفة بالنظر . فأما بلاد المغرب وان كانوا على طريقة واحدة ، فقد استولى عليهم الجهل ، وفشا فيهم التقليد ، وزهدوا في النظر ، وحجرت أملاكهم عليهم ، في ذلك سيرة أموية ، ونشأة تقليدية ، فان عشت بينهم ، عشت ضائعاً عندهم ، وجرى بيني وبينه في ذلك كلام كثير ، بدأته في الأمالي واستوفيته في كتاب ترتيب الرحلة للترغيب في الملة ، وغالبت الأقدار فغلبت عليّ بحياة الوالدة ، التي لم يكن لها غيري ، وكانت لمغيبي حسرى باكية عليّ فتعين في الدين أن أكر عليها راجعا ...) .

(٢) كذا في الأصل .

(٣) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٨٦ .

عيش وسلامة دين ، ثم جذبتني صلة الرحم فقطعتني عن الله مقادير سماوية ...[1]) .

وأرخ وجوده بتلمسان بالجزائر ، وبفاس بالمغرب الأقصى بسنة ٤٩٥ هـ / ١١٠١[2] حيث كان يرغب الناس في اكتساب المعرفة ، بتعريفهم ببعض ما جلبه معه من الكتب النادرة من المشرق ، وخاصة كتاب المسائل للدبوسي ، وكان به ضنيناً مما دفع أحد المستمعين إليه إلى الرحلة شوقاً إلى الحصول على نسخة من ذلك الكتاب النفيس ووصف لنا ذلك كله فقال : (وقد كنت وردت من تلك الديار الكريمة سنة خمس وتسعين فنزلت بتلمسان وبفاس ، وكنت أذكر منها «أي من كتاب أسرار الله في المسائل للدبوسي» مسائل وأعجبهم من أغراضها فما تحركت لذلك همة ، ولا نشأت عزيمة إلا لرجل واحد علم أني إذا سئلت قراءتها أو اعارتها ، أقول : هي من أواخر الكلم ، فاذا أخذتم أوائلها مكنتم منها ، وتاقت نفسه إليها ، فرحل إلى العراق ، وكتبها من مدرسة الحنفية بمدينة السلام ، وجاء بها ، وكان ذلك من جميل صنع الله معي ، فانه لما ذهب ببعضها عبد في الدار ، أسفت لها ، ولما مضى من أمثالها مما لا أجبره إلا بالرحلة مرة أخرى ، فأعلمت بأن هذا الرجل جلبها ، فاستدعيتها وجبرت ما فاتني منها ، ولكن النسخة التي جلبها هذا الرجل سقيمة لم يعرضها بالأم ، ولا قرأها على شيخ ، ففيها سقم كثير ، فما سلم منها عندي صحح منه ، وبقي ما لم يكن عندي ، على سقمه والله يصحح لنا أدياننا ، وعلومنا برحمته[3]) .

وأخيراً انتهى به السفر الشاق الطويل الذي دام نحو أحد عشر عاماً[4] إلى

---

(١) ن . م ، ورقة ٧٢ .

(٢) وصرح في كتابه العواصم أنه ورد من المشرق سنة ٤٩٥ هـ / ١١٠١ ، إلى المغرب ، ص ٢٢٨ .

(٣) ن . م ، ورقة ٢٢٩ .

(٤) قال أبو بكر بن العربي عن رحلته : (فكنت فيها نحو الأحد عشر عاماً كأني بين

بلده اشبيلية . التي كان أهلها له منتظرين ، فاستقبلوه استقبالاً عظيماً لما أن نزل بهم ، وأصبح نجماً لامعاً في سمائها يأتيه الطلاب من كل حدب وصوب ، رغبة في الأخذ عنه والانتظام في حلقاته التي كان يعقدها في مساجد اشبيلية .

قال فيه الفتح بن خاقان (٥٣٥ هـ / ١١٤٠) : (فكرّ راجعاً إلى الأندلس . فحلّها والنفوس إليه متطلعة ، ولأنبائه مستمعة ، فناهيك من حظوة لقي ، ومن عشرة سقي ، ومن رفعة سما إليها ورقي ، وحسبك من مفاخر قلدها ومحاسن أنس أثبتها فيها وخلدها[1]) . ووصفه ابن فرحون بأنه لم يأت أحد بما أتى به من العلم ، وبأنه ذو أخلاق عالية ، من كرم النفس ، وحسن المعاشرة ، فقال : (وقدم بلده اشبيلية بعلم كثير ، لم يأت به أحد قبله ممن كانت له رحلة إلى المشرق ، وكان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها ، والجمع لها ، متقدماً في المعارف كلها ، متكلماً في أنواعها ، نافذاً في جميعها ، حريصاً على أدائها ونشرها . ثاقب الذهن في تمييز الصواب منها ، ويجمع إلى ذلك كله آداب الأخلاق مع حسن المعاشرة ، وكثرة الاحتمال ، وكرم النفس ، وحسن العهد ، وثبات الود[2]) . ووصف أبو بكر بن العربي نفسه وما حصله من العلم حين رجع إلى اشبيلية وعبر عن شعوره إزاء مجتمع اشبيلية الذي حل به ، فبيّن لنا سخطه على هذا المجتمع الذي جاء إليه بالعلم ليقوم فيه بالحق ، ويؤدي رسالته بين ظهرانيه ، ولكن وجد قلوبهم متناكرة ، وأخلاقهم متنافرة ، وسبلهم عن الواضحة ناكبة اعتقاداً وسلوكاً ، فقال في ذلك واصفاً نفسه ومجتمعه : (ورجعنا منه « أي من العلم » بملء الحقائب ،

أهلي ومالي ، سراج المريدين ورقة ٢٤٠) وقال في العواصم أنه بقي في المشرق (نيفاً على عشرة أعوام) ص ٢٨٠ .

(١) ابن باديس ، مقدمته لكتاب العواصم من القواصم ، المطبعة الإسلامية ، الجزائرية . قسنطينة ، الجزائر ، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ . جـ ٢ ص ح .

(٢) ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ص ١٨٢ .

ومنية الراغب ، وحسرة الحائب ، وغصة المجانب ، ونحن نسأل الله أن يرزقنا العمل ، ويبلغنا فيه الأمل ، برحمته . ثم عدنا ننوي الحق الذي حصلنا ونعتقد القيام بالقسط الذي فصلنا ، فألفينا قلوباً متناكرة ، وأخلاقاً متنافرة ، وأرواحاً لم تلتق في سبيل المعرفة ، فتأتلف على أكرم خلق ، وأحسن صفة ، بل هي أمة أكثرها عن الواضحة ناكبة ، تقسط فيما فرضها أن تقسط ، وتعدل عما يلزمها فيه أن تعدل ، في جميع أحوال عقائدها ، وأقوالها ، وأفعالها[1]) ، وكثيراً ما كان يقارن بين أهل المشرق وبين أهل المغرب ، في الأخلاق والعادات ، ويحن إلى أهل بغداد والشام ومصر .

وشاءت الأقدار أن يتولى أبو بكر بن العربي القضاء ببلده اشبيلية في سنة ٥٠٨ هـ / ١١١٤ فالتزم العدل في الحكم ، والمساواة في القضاء ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلى أن أوذي في سبيل ذلك ، فهوجم في داره ، وأحرقت كتبه ، بمؤامرة دبرها حاسدوه ، ومنافسوه وما أكثرهم ! أولئك الحاسدون الذين كانوا يفسدون عليه أمره ، ويضيعون عليه وقته الذي كان حريصاً عليه ، وعلى ملئه بالبحث والنظر وبث المعرفة ، كما بيّن لنا ذلك ، قال : (اني أحرص الناس على أن تكون أوقاتي ، مستغرقة في باب العلم ، إلا اني منيت بحسدة لا يفتنون ، ومبتدعة لا يفهمون ، قد قعدوا مني مزجر الكلب يبصبصون ، والله أعلم بما يتربصون[2]) .

ورغم ذلك فان الظلمة كانت تخافه ، والمنحرفين في المجتمع كانوا يرهبونه ، لشدته في الحق ، وتضييقه الخناق عليهم . وإذا كان يطلق عليه (خزانة العلم ، وقطب المغرب[3]) فلا مناص من أن يكون له منافسون ، وحسدة ، ومبغضون .

ومن الغريب أنه حدثنا أنه يوجد في عصره ظواهر حضارية تشبه التي توجد

---

(١) ن . م ، ورقة ١٥٢ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١ ص ٣ .
(٣) ابن باديس ، مقدمته لكتاب العواصم من القواصم ، جـ ٢ ص ك .

في عصرنا هذا ، ومنها تربية الشعر للتزين ، فكان يعاقب من فعل ذلك في مدة توليه القضاء بحلق الشعر وبالضرب ، قال أبو بكر بن العربي : (وقد كنت أيام الحكم بين الناس أضرب وأحلق ، وإنما كنت أفعل ذلك بمن يربي شعره عوناً على المعصية ، وطريقاً إلى التجمل به في الفسوق ، وهذا هو الواجب في كل طريقة للمعصية أن يقطع إذا كان ذلك غير مؤثر في البدن[1]) .

يتبين لنا مما سبق كله ، كيف اتصل أبو بكر بن العربي في رحلته العلمية السياسية بمختلف أقطاب المعرفة بشتى أنحاء العالم الإسلامي ، وكيف عرف عن كثب ، وعن لقاء شخصي مختلف التيارات المذهبية ، وأحاط بأصول المقالات والآراء مما كانت تعج به الحضارة الإسلامية فخبر آراء الباطنية الاسماعيلية ودرس آراء الصوفية وأصحاب الاشارات ، وتتلمذ على رؤوس الأشعرية ، وسمع من المعتزلة والحنابلة ، وأخذ عنهم علوم القرآن والحديث ، وأصول الدين وأصول الفقه ، وفروعه ، وتأثر بالمناهج العقلية والشرعية لهؤلاء الرؤساء ، من المتكلمين والفقهاء ، وملك ناصية البيان العربي من تلمذته على اساطين اللغة ، وأرباب البيان ، كالتبريزي وغيره ، فكان أديباً شاعراً قوي الأسلوب جزل الألفاظ متين السبك .

ولم يخل من الاطلاع على آراء الفلاسفة ، كما وصلت إلى المسلمين عن طريق الترجمة ، وعن طريق الفارابي وابن سينا ، وخاصة ما كتبه الغزالي في مقاصد الفلاسفة وفي تهافت الفلاسفة اللذين اطلع عليهما أبو بكر بن العربي ، ونقل منهما ، واعتمد عليهما في نقد الفلسفة اليونانية ، وذكر أنه اطلع على بعض ما كتبه سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وبقراط ، وأبولونيوس . وبالجملة فانه ألمّ بآراء الفرق المختلفة وبمذاهبها ، وبـــآراء الفلاسفة في الطبيعيـــات والأخلاقيـــات والإلهيات ، حيث اطلع عليها من خلال كتب شيخه أبي حامد الغزالي ، ولم يقتصر أبو بكر على مجرد الاطلاع ، بل انه ناقش هذه المذاهب الكلامية والصوفية والفلسفية ونقدها ورد عليها كما سنرى فيما بعد .

---

(١) أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٥٣ .

ويعتبر أبو بكر بن العربي من الذين نقلوا التراث الفكري الحضاري من مختلف المراكز الثقافية وشتى المدارس بالمشرق إلى المغرب بطريق مباشر ، طريق الرحلة والطلب ، والالتقاء بأصحاب المذاهب مباشرة ، إذ أنه التقى مباشرة بمنكري النبوات ، واتباع الفلسفة المشائية في بغداد ، وبيت المقدس ، والاسكندرية ، بجانب أخذه عن أصحاب المذاهب الإسلامية ، فسمع آراءهم مشافهة وناظرهم عليها ، ونقدهم فيها ، وحمل آراءهم إلى المغرب ، وعرضها على تلاميذه ، كما عرض نقده لها ، وموقفه منها ، الذي هو موقف الرفض ، - فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية بالخصوص - ولم يكن موقفه سلبياً ، محضاً ، بل ان نقده لم يخل من نظرات ايجابية نافذة ، ومنهج عقلي واضح .

الكتب التي جلبها من الشرق :

حمل أبو بكر بن العربي معه من المشرق كتباً كثيرة ، في شتى أنواع المعرفة وضروبها ، نذكر هنا أهمها - لأننا سنلحق بهذا البحث نصاً سرد فيه أبو بكر بن العربي ما حمله من الكتب - فمن أهم هذه الكتب :

(١) اختصار تفسير الطبري .
(٢) تفسير القرآن للقشيري (٤٦٥ هـ / ١٠٧٢) المسمى « باللطائف والاشارات[1] » وقد نقل عنه في كتابه « أحكام القرآن » وغيره .
(٣) المدخل إلى معرفة كتاب البخاري للاسماعيلي .
(٤) أسرار الله في المسائل للدبوسي[2] في عشرة أجزاء .

---

(١) طبع أربعة أجزاء منه بالدار القومية ، بالقاهرة ، سنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ .
(٢) الدبوسي نسبة إلى دبوسية بليدة بين بخارى وسمرقند . وهو القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي ، كان يضرب به المثل في النظر ، واقامة الحجج ، ويقال انه أول من اخترع علم الخلاف ، توفي ببخاري سنة ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ (الذهبي ، العبر ، ج ٣ ص ١٧١ . عبد القادر القرشي ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، ج ١ ص ٣٣٩) ويسمي القرشي كتاب الدبوسي بـ « الأسرار وتقويم الأدلة » .

(٥) مدارك العقول .

(٦) البرهان .

(٧) العقيدة النظامية .

(٨) وغياث الأمم في التياث الظلم لأبي المعالي إمام الحرمين الجويني (٤٧٨ هـ / ١٠٨٥) .

(٩) المحك .

(١٠) معيار العلم .

(١١) تهافت الفلاسفة .

(١٢) الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي .

(١٣) الأسماء والصفات لأبي بكر بن فورك (٤٠٦ هـ / ١٠١٥) .

(١٤) وأسماء الله ، للقشيري .

وذكر لنا أنه أتى إلى المغرب بكتب لم يسبق أن جلبها أحد من أصحاب الرحلة الذين سبقوه ، وقد تأثر بهذه المؤلفات ، وأدخل جملة عظيمة منها في مؤلفاته الخاصة كما صرح بذلك ، في كتابه سراج المريدين[١] .

مؤلفاته :

ألّف أبو بكر بن العربي مصنفات كثيرة لم يصلنا أغلبها ، وقد قضى أربعين سنة في الاملاء والتدريس ، وفي بث ما حصله من العلوم ، ونستطيع أن نصنف أسماء مؤلفاته تصنيفاً مؤقتاً حسب موضوعاتها ، أما التصنيف حسب تاريخ تأليفها فمن الصعب القيام به ، لأنه يحيل إلى كتبه في أماكن كثيرة من مصنفاته مما يدل على انه يملي في وقت واحد عدة كتب وأنه لا يقتصر على كتاب واحد حتى يفرغ منه ثم يبدأ في غيره . غير أنه نص على تاريخ تأليف بعض كتبه ، كما نص بعض المؤرخين على تاريخ أحد كتبه كما سيأتي ، ومن جهة أخرى فان بعض

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٢٢٩ - ٢٣٧ .

مؤلفاته لا نعلم موضوعها بيقين ، وإنما اعتمدنا في ذلك على بعض القرائن والاشارات التي تدل على موضوعها دلالة احتمالية كنقله مسألة معينة منها أو اشارة إلى رأي من الآراء التي تعود إلى علم من العلوم أو موضوع معين من الموضوعات ، وعسى أن نعثر على أغلب هذه الكتب على الأقل حتى يتسنى لنا الاطلاع على ما تعالجه من مسائل ، ليتضح لنا الأمر بما فيه الكفاية من أجل تصنيفها تصنيفاً نهائياً .

أ – علوم القرآن :

(١) أحكام القرآن :

يمكن القول بأنه لا شك في صحة نسبة هذا المؤلف إلى أبي بكر بن العربي ، لأنه قد ذكره في كتابه « شرح صحيح الترمذي » المسمى بـ « عارضة الأحوذي » (جـ ١ ص ٥١ ، ٥٩ ، ١١٦ ، ١٢٤ ، ٢٠٤) . وذكره في « سراج المريدين » (ورقة ٢٣٧) . وفي عدة مواضع أخرى من كتبه المختلفة ، ونسبه إليه تلميذه أبو بكر بن خير الاشبيلي ، وذكر أنه أخذه عنه في فهرست ما رواه عن شيوخه (ط. سرقسطة ، ١٨٩٣ ، ص ٥٤) . ونسبه إليه ابن فرحون (الديباج ص٢٨١) . وذكره حاجي خليفة في « كشف الظنون » (ط. ١٣١٠ هـ جـ ١ ص ٥٦) ، بصدد ذكره لمن ألف في أحكام القرآن حيث جعل ترتيب أبي بكر بن العربي في الدرجة التاسعة ، وجعله المقري التلمساني من مؤلفاته (نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٢٤٢) . وأرخ أبو بكر بن العربي انتهاءه من تأليف هذا الكتاب بذي القعدة سنة ٥٠٣ هـ / ماي – يونيو ١١١٠ . قال : (انتهى القول في ذي القعدة سنة ثلاث وخمسمائة ، والحمد لله كثيراً كما هو أهله[١]) ، وجاء في آخر الكتاب ما يبيّن لنا بعض موضوعاته قال : (وكمل الموجز في التوحيد والأحكام والناسخ والمنسوخ ...[٢]) ويشتمل هذا الكتاب على تفسير الآيات التي تتعلق بالأحكام

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٩٨٥ .
(٢) ن . م ، ق ٤ ص ١٩٨٥ .

الفقهية خاصة ، ولكنه تعرض فيه أثناء ذلك إلى الكلام في التوحيد ، واستطرد أحياناً فذكر بعض ما وقع له في رحلته ، ووصف ما شاهده ، وتحدث عن شيوخه وما وقع له معهم ، وقد طبع هذا الكتاب عدة مرات في القاهرة ، آخرها وأحسنها الطبعة التي حققها علي محمد البجاوي (ط. الثانية ، البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧) وإن كانت تحتاج إلى زيادة تحقيق[١] .

(٢) أنوار الفجر :

هذا أعظم كتاب له ، كان كثيراً ما يفتخر به ، ويشيد بأهميته في مختلف كتبه ، ذكر أنه ألّفه في مدة عشرين عاماً ، وأن به ثمانين ألف ورقة ، نص عليه في كتابه « شرح صحيح الترمذي » (ج ١ ص ٢٨) ، وذكره في كتابه « القبس في شرح موطأ مالك بن أنس » (مخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم ٤٢٧ ورقة ١٩١) ، ونسبه إلى نفسه في عدة مواضع من كتبه الأخرى كسراج المريدين (ورقة ٢٣٧) ، والعواصم من القواصم (ص ٢٣) ، ونسبه إليه ابن فرحون نقلاً عن كتاب القبس شرح موطأ مالك ابن أنس (ص ٢٨٢) ، وذكر أنه رآه يوسف المغربي الحزام الذي كان يحزم كتب السلطان أبي عنان فارس في خزانته في القرن الثامن الهجري ، وقال انه كان في ثمانين مجلداً[٢] ، ولم يصل إلينا شيء منه فيما نعلم ، وذكره المقري في نفح الطيب (ج ٢ ص ٢٤٢) .

(٣) قانون التأويل :

ذكر أبو بكر بن العربي أنه ألّفه في سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة ، وصرح

---

(١) ويوجد لأبي بكر بن العربي كتاب يسمى « أحكام القرآن الصغرى » ولعله اختصار لكتاب « أحكام القرآن » ويجد هذا الكتاب مخطوطاً بمكتبة الكتاني (مجلة معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ مجلد ٥ ج ١ ، ص ١٧٦) .

(٢) ابن فرحون ، الديباج ، ص ٢٨٢ – ٢٨٣ .

بذلك في كتابه « شرح صحيح الترمذي » (ج ١١ ص ٤٩) وذكره في كتابه سراج المريدين (ورقة ٢٣٧) ونسبه إليه ابن فرحون وسماه « القانون في تفسير القرآن العزيز » (الديباج ص ٢٨٢) وذكره في عدة مواضع من كتبه الأخرى ، ونسبه إليه حاجي خليفة في « كشف الظنون » (ج ٢ ص ٢١٥) وذكره المقري في « نفح الطيب » (ج ٢ ص ٢٤٢) ولم يذكره ابن خير لأنه ـ فيما يبدو ـ لم يتلقه عنه ، وقد وصلنا من هذا الكتاب بعض أجزائه ، يوجد السفر الرابع منه بخزانة جامعة القرويين بفاس تحت رقم ٩٢٦ نسخ في القرن السابع الهجري بخط مغربي ، وعنوانه : « الجزء الرابع من واضح السبيل إلى معرفة قانون التأويل[1] » ، ويوجد جزآن آخران منه بدار الكتب المصرية أحدهما يبدأ من قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) من سورة المائدة إلى الربع الأخير من سورة الأعراف ونسخ سنة ٧٦٨ هـ / ١٣٦٦ ، وثانيهما يبدأ من أول سورة الحجر إلى قوله تعالى : (وهو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير) من آخر سورة الحج ، ونسخ بخط مغربي سنة ٧٦٧ هـ / ١٣٦٥ .

(٤) الناسخ والمنسوخ :

ذكره في كتابه سراج المريدين (ورقة ٢٣٧) وتحدث عنه في عدة مواضع أخرى من كتبه (أحكام القرآن ق ١ ص ٢٠٧) ، سماه أبو بكر بن خير بناسخ القرآن ومنسوخه في فهرست ما رواه عن شيوخه(ط . ١٨٩٣ ص ٥١) وذكر أنه أخذه عليه ، ونسبه إليه المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) وسماه « الناسخ والمنسوخ في القرآن » ونسبه إليه أيضاً ابن فرحون (الديباج ، ص ٢٨٢) . وتوجد منه نسخة ناقصة من أولها بمكتبة الكتاني (مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٥ ج ١ ص ١٦٣) .

---

(١) مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٥ ج ١ ص ١٦٦ .

(٥) **المقتبس في القراءات :**

نسبه إليه حاجي خليفة في « كشف الظنون » (ج ٢ ص ٤٩٩) ويعتبر هذا الكتاب في حكم المفقود .

ب - الحديث :

(١) **عارضة الأحوذي في شرح الترمذي :**

ذكره بهذا العنوان ابن خلكان في وفيات الأعيان (ط . محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ ، ج ٣ ص ٤٠٢٤) وسماه أبو بكر في كتابه « سراج المريدين » بشرح الترمذي ، (ورقة ٢٣٧) ، ذكره المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) وطبع هذا الكتاب بعناية عبد الواحد محمد التازي بالمطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ في ثلاثة عشر مجلداً[١] ، وتوجد منه نسخة مخطوطة بجامع الزيتونة بتونس ، كما ذكر الشيخ ابن باديس[٢] ، وتوجد نسخة أخرى مخطوطة في مكتبة جمعية الهداية الإسلامية بالقاهرة ، أتى بها من تونس الشيخ العلامة المرحوم محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر سابقاً[٣] . وقد بيّن لنا أبو بكر بن العربي منهجه في هذا الكتاب فقال : (ونحن سنورد فيه ان شاء الله بحسب العارضة قولاً في الاسناد ، والرجال ، والغريب ، وفناً من النحو ، والتوحيد ، والأحكام ، والآداب ، ونتفاً من الحكم ، واشارات إلى المصالح ..[٤])

---

(١) وليس في أربعة عشر مجلداً كما ذكر المرحوم الشيخ محب الدين الخطيب ، في مقدمته على كتاب العواصم من القواصم (مبحث الصحابة) ص ٢٨ .
(٢) ابن باديس ، مقدمته على العواصم من القواصم ج ٢ ص ٣ .
(٣) محب الدين الخطيب ، مقدمته على العواصم من القواصم (مبحث الصحابة) ص ٢٨ .
(٤) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١ ص ٣) .

وبالفعل فانه طبق هذا المنهج فيه ، فنقد الحديث من ناحية السند والرجال والمتن ، وتحدث عن غريب ألفاظه ، وما يتعلق به من المشكلات النحوية ، ومشكلات علم الكلام ، والأخلاق ، وقد استفدنا منه كثيراً في معرفة رأيه الكلامي والأخلاقي ، كما استفدنا من كتابه « أحكام القرآن » إذ أنه استطرد فيهما وتحدث عن عدة مسائل كلامية وأخلاقية . وذكر أنه قرأ هذا الصحيح وتلقاه بالسند المتصل عن شيخه أبي الحسن القطيعي أي المبارك بن عبد الجبار فيما ذكر أبو بكر بن خير[1] وعن أبي طاهر أحمد بن الحسن بن أحمد الباقلاني الكرجي[2] (٤٨٩ هـ / ١٠٩٥) ، وصرح بذلك أبو بكر بن العربي في أول هذا الكتاب فقال : (كنت قرأت هذا الكتاب على أبي طاهر البغدادي بدار الخلافة ، وعلى أبي الحسن القطيعي ، كلاهما عن ابن زوج الحرة ، إلا اني رأيت أبا الحسن أحلى في القلب والعين فعكفت عليه ، قال : أخبرنا أبو يعلى أحمد بن عبد الواحد أخبرنا أبو علي ...[3]) . وذكر ابن عساكر كما سبق أن أشرنا ، أنه ابتدأ في تأليف هذا الكتاب عندما غرب قافلاً من رحلته سنة ٤٩١ هـ / ١٠٩٧ ولكن أبا بكر بن العربي يذكر فيه بعض كتبه الأخرى ويحيل عليها ، ومعنى ذلك أنه لم يكن من أوائل ما ألف وإن كان أول تأليف ابتدأ به ، لأنه يذكر لنا أن السبب الذي دعاه لتأليفه أن جماعة من الطلبة ألحّوا عليه ورغبوا منه في أن يشرح لهم صحيح أبي عيسى الترمذي (٢٧٩ هـ / ٨٩٢[4]) وجاء في خاتمة هذا الكتاب ما يشير إلى أنه ألّفه في حالة نزاع نفسي ، وقلق ، واشتغال بال ، قال : (انتهى الحاضر في الخاطر دون التشوف إلى ما بعده للناظر ، فان الاستفاء الكلي إنما يكون من القلب الخلي ، فأما والنفس تنازع هواها وتشتغل بالتمييز بين فجورها وتقواها ، فأنّى لها بمطالبها

---

(١) أبو بكر بن خير ، فهرست ما رواه عن شيوخه ص ١١٧ .

(٢) الذهبي ، العبر ، جـ٣ ص ٣٢٤ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ١ ص ٦ .

(٤) ن . م . ص ٣ .

بمناها ؟[1]) .

(٢) شرح الحديث :

ذكر هذا الكتاب في أحكام القرآن (ق ١ ص ٤٥٣) ، وذكره بعنوان شرح الصحيح في « أحكام القرآن » أيضاً (ق ١ ص ٤٨٦) وفي (ق ٣ ص ١٢١٣) ويحتمل أن يكون هو نفس كتاب شرح صحيح الترمذي .

(٣) كتاب النيّرين في الصحيحين :

وسماه أحياناً « شرح الصحيحين » كما فعل في كتابه « أحكام القرآن » (ق ٣ ص ١١٨٣) وذكره في كتابه « العواصم من القواصم » (ص ٢٣) ، واقتصر أحياناً أخرى على تسميته « بالنيّرين » كما فعل في كتابه شرح صحيح الترمذي (جـ ١٠ ص ٢٢) ، وذكر أنه اختصره ، وخصص فيه للكلام على الإسراء ما يزيد على ثلاثين ورقة[2] ، ونسبه إليه المقري في نفح الطيب (جـ ٢ ص ٢٤٢) ، ويعتبر هذا الكتاب مفقوداً .

(٤) مختصر النيّرين :

ذكره في شرح صحيح الترمذي (جـ ١٠ ص ٢٢) .

(٥) الأحاديث المسلسلات :

نسبه إليه أبو بكر بن خير في فهرست ما رواه عن شيوخه (ص ١٧٥) وأخذه عنه ، وذكره المقري في نفح الطيب (جـ ٢ ص ٢٤٢) .

---

(١) ن . م . ، جـ ١٣ ، ص ٣١٩ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ، ص ١١٨٣ .

(٦) الأحاديث السباعيات :

نسبه إليه أبو بكر بن خير ودرسه عليه (فهرست ما رواه عن شيوخه ص ١٧٥) ، وذكره أيضاً المقري في نفح الطيب (ج ٢ ص ٢٤٢) .

(٧) شرح حديث أم زرع :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢) .

(٨) شرح حديث الافك :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ض ٢٤٢) .

(٩) شرح حديث جابر في الشفاعة :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢) .

(١٠) الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب :

ذكره المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢) .

(١١) كتاب مصافحة البخاري ومسلم :

أخذه عنه أبو بكر الاشبيلي (فهرست ما رواه عن شيوخه (ص ١٦٦) .

ج - مشكل القرآن والحديث :

يدخل تحت هذا القسم كتاب واحد وهو كتاب « المشكلين » ذكر مؤلفه في كتاب « أحكام القرآن » (ق ١ ص ٣١ ، ق ٣ ص ١١٨٥ ، ١٢٠٣ ، ١٢١٢) ونص عليه في كتابه « شرح صحيح الترمذي » (ج ١١ ص ٢٧٥) وسماه أحياناً « بشرح المشكلين » كما فعل في « أحكام القرآن » (ق ٣ ، ص ١٢٠٢) وهو كما يبدو من عنوانه يتحدث فيه عن مشكل القرآن والسنة ، وما يتعلق بهما من الردود على المبتدعة ، وتأويل الآيات والأحاديث التي يلزم من أخذها على ظاهرها

محالات ، كالتشبيه أو مخالفة العقل ، وذلك منهج معروف عند المعتزلة والأشاعرة وهو يقوم على التأويل ، وصرف دلالات التراكيب اللغوية إلى ما هو معقول عندهم وإلى ما لا يتعارض مع التنزيه . وهذا النوع من التأليف يتصل بعلم الكلام أكثر مما يتصل بالتفسير أو الحديث .

وسمى أبو بكر بن العربي جزءاً من هذا الكتاب بكتاب « الأنبياء » (أحكام القرآن ق ٣ ص ١٠٧٠) . ونسبه إليه ابن فرحون (الديباج ص ٢٨١) إلا أن النساخ حرّفوه إلى كتاب « المتكلمين » . وذكره المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) ، لم يصل إلينا هذا الكتاب .

د – أصول الدين أو علم الكلام :

(١) العواصم من القواصم :

ويسمى العواصم والقواصم ، سيأتي الكلام عليه .

(٢) الدواهي والنواهي :

وسماه أيضاً بكتاب « نواهي الدواهي » في كتابه أحكام القرآن (ق ١ ص ٤٥٣) ، وبيّن في كتابه العواصم من القواصم (ص ٢٦٧) سبب تأليفه فقال : (وقد كان جاءني بعض الأصحاب بجزء لابن حزم سماه « نكت الإسلام » فيه دواهي فجردت عليه نواهي) ومن ثم نعلم أنه كتبه للرد على الظاهرية وخاصة ابن حزم وسماه : « النواهي عن الدواهي » ، ونسبه إليه المقري في نفح الطيب (ج ٢ ص ٢٤٢) ، وذكره حاجي خليفة ، (كشف الظنون ، ج ١ ، ص ٤٩٦) ويعتبر هذا الكتاب في حكم المفقود .

(٣) رسالة الغرة :

ذكرها أبو بكر بن العربي في كتابه العواصم من القواصم ، وبيّن أنه كتبها رداً على رسالة لابن حزم تسمى « برسالة الدرة في الاعتقاد » (العواصم من القواصم ص ٢٦٦) . ولم يذكر هذه الرسالة المقري ، ولا ابن فرحون .

(٤) **الأمد الأقصى بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا :**

نوه بكتابه هذا في عدة مواضع من مصنفاته فذكره في كتابه شرح صحيح الترمذي (ج ١١ ص ١٩٣ ، ١٩٤) وفي (ج ١٣ ص ٣٩ ، ٤٣) . وذكره في كتابه أحكام القرآن (ق ١ ص ٢٧٩) وفي (ق ٢ ص ٨٠٥) وفي (ق ٣ ص ١٠٣٩ ، ١١٩٤ ، ١٢٢٨) وفي (ق ٤ ص ١٦١٤ ، ١٧٢٨ ، ١٧٨٩ ، ١٨٠٥ ، ١٨٧٤ ، ١٩٣١ ، ١٩٤٩) ونسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢) . وقد عثرنا على هذا الكتاب مخطوطاً بخزانة الوثائق بالرباط سنة ١٩٦٧ ووقفنا عليه ، وهو يقع تحت رقم (ق ٤) .

(٥) **كتاب المتوسط في معرفة صحة الاعتقاد ، والرد على من خالف السنة وذوي البدع والالحاد :**

ذكره في كتابه شرح الترمذي (ج ١٢ ص ١١٨) . وذكره أبو بكر بن خير في فهرست ما رواه عن شيوخه (ص ٢٥٨) ، وسماه « بالمتوسط في الاعتقاد » وأخذه قراءة على مؤلفه . ونسبه إليه المقري في نفح الطيب (ج ٢ ص ٢٤٢) ، ولم تصل إلينا هذه الرسالة ولعلها هي التي توجد في مكتبة الكتاني تحت عنوان « مجموع فيه عقيدة ابن العربي » (مجلة معهد المخطوطات العربية ، مجلد ٥ ج ١ ص ١٧٩) .

(٦) **كتاب المقسط في شرح المتوسط :**

ذكره في كتابه أحكام القرآن (ق ١ ص ٥١٧) وفي (ق ٢ ، ص ٧٩١) ، ونص عليه في غير ما كتاب من مؤلفاته ، ونسبه إليه أبو بكر بن خير في فهرست ما رواه عن شيوخه (ص ٢٥٨) ، لم يذكره المقري ، ولا حاجي خليفة . وقد ذكر أبو بكر بن العربي أنه بيّن فيه أن الروح هي الحياة .

(٧) **نزهة المناظر وتحفة الخواطر :**

وسماه احياناً « نزهة المناظر وتحف الخواطر » ، ذكره مؤلفه في كتابه العواصم

من القواصم (ص ٧) ولم يذكره المقري ، ولا ابن خير .

د - كتب الزهد :

(١) سراج المريدين في سبيل المهتدين كاستنارة الأسماء والصفات في المقامات والحالات الدينية والدنيوية ، بالأدلة العقلية والشرعية القرآنية والسنّية :

هو الكتاب الذي سماه « القسم الرابع من علوم القرآن في التذكير » ذكره مؤلفه في كتابه « شرح صحيح الترمذي » (ج ١ ص ٢٨) وأشار إليه في عدة مواضع أخرى من كتبه ، نسبه إليه المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) ، وحاجي خليفة (كشف الظنون ج ٢ ص ٢٣) نقلاً عن تذكرة القرطبي ، ونسبه إليه ابن فرحون (الديباج ص ٢٨٢) ، وذكره ابن الحاج العبدري (٧٣٧ هـ / ١٣٣٦) في كتابه (« مدخل الشرع » ، البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ج ٤ ، ص ٣٠١) ونقل منه فقرات متعددة في أماكن مختلفة[1] من الكتاب ، ويوجد هذا الكتاب كاملا ، مصوراً بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠٣٤٨ ب) وهو مأخوذ عن نسخة الشيخ أحمد بن الصديق الغماري المغربي[2] ، وتوجد نسخة أخرى منه في مكتبة الكتاني بخط أندلسي واضح (مجلة المخطوطات العربية مجلد ٥ ج ١ ص ١٨٤) . وقد اعتمدت على مخطوط دار الكتب المصور في معرفة رحلة أبي بكر بن العربي وجملة من أخباره ، ويتناول هذا الكتاب الزهد ، واستطرد فيه مؤلفه فتحدث عن مسائل من علم الكلام وعن القراءات والتربية ، ورد فيه على الغلاة من الصوفية ، وعلى المبتدعة والفلاسفة .

(٢) سراج المهتدين :

نسبه إليه ابن فرحون (الديباج ص ٢٨٢) ، والمقري في نفح الطيب (ج ١

---

(١) ج ١ ص ٢١٧ ، ج ٤ ص ٢٨٥ من طبعة القاهرة ، ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ .

(٢) فهرست مخطوطات دار الكتب المصرية من سنة ١٩٣٦ - ١٩٥٥ ، ج ١ ص ٤٥٨ .

ص ٢٤٢) ، ولكن أبا بكر بن العربي لم يشر إليه فيما أطلعنا عليه من كتبه ، ولم يذكره تلميذه أبو بكر بن خير ، وأغلب الظن أنه ليس له وإنما نشأت نسبته إليه عن خطأ النساخ في اسم الكتاب السابق (سراج المريدين في سبيل المهتدين ...) فحرّفوا : (في سبيل المهتدين) وجعلوه : (سراج المهتدين) فأصبح الكتاب الواحد كتابين بدليل أن ابن فرحون ذكرهما متصلين هكذا : سراج المريدين وسراج المهتدين (الديباج ص ٢٨٢) ، غير أن المقري ذكرهما غير مقترنين ، ولكن ابن فرحون أسبق زمناً من المقري ، وأقرب إلى الأصول ، وقد تبعهما في هذا محب الدين الخطيب فاعتبر الكتاب كتابين ، ومما يدل على أنه من المحتمل أن لا يكون له ، أنه لم يذكره في كتبه المعروفة على الأقل .

(٣) مراقي الزلفى[١] :

لم يذكره أبو بكر بن العربي في كتبه المعروفة لدينا ، وإنما نسبه إليه العبدري في مدخل الشرع (ط . ـ ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ جـ ١ ص ٦٦ ، ١١٩ ، جـ ٢ ص ١٢٣ ، ١٢٥ ، جـ ٤ ص ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥) ، والمقري (نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٤٢) ولم يذكره أبو بكر بن خير ولا ابن فرحون ، ويبدو أن هذا الكتاب لأبي بكر بن العربي ، ومما يقوي صحة النسبة إليه أنه قال في احدى فقراته التي نقلها العبدري : (وأخطأت الصوفية في ذلك « ترقيع اللباس » فجعلته في الجديد ، وأنشأته مرقعات من أصله ، وهذا داخل في باب الرياء ...[٢]) ، وهذا الأسلوب وهذه النغمة في الاعتراض على الصوفية إنما هي نغمة أبي بكر بن العربي وأسلوبه ، ولكن هناك اشكال يجعلنا نشك في نسبته وذلك أن العبدري أورد فقرة كبيرة منه في التربية[٣] وذكر أنها لأبي بكر بن العربي ومن كتابه مراقي الزلفى ،

---

(١) مقدمته على مبحث الصحابة من كتاب العواصم من القواصم ، ص ٢٩ .

(٢) العبدري ، مدخل الشرع ، ط ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ جـ ٤ ص ٢٣ .

(٣) ن . م ، جـ ٤ ص ٢٩٥ - ٢٩٩ .

وعند المقارنة بين هذا النص وبين ما ورد في كتاب الاحياء لعلوم الدين في التربية[1] للغزالي تبيّن لنا أنهما نص متحد ولا فرق بينهما في شيء فهو اما أن يكون أبو بكر قد نقل عن الغزالي ولم يتنبه لذلك العبدري فنسبه إلى أبي بكر بن العربي دون أن يشير إلى أن النص منقول عن الغزالي ، واما أن يكون الكتاب من مؤلفات الغزالي وقد نسب إليه كتاب يدعى مراقي الزلفى كما أشار إلى ذلك Bouyges[2] وجولد زيهر في مقاله عن التربية الإسلامية[3] ، ودكتور عبد الرحمن بدوي[4] إلا أن الدكتور عبد الرحمن اعتبره من الكتب المجهولة الهوية[5] ، وأغلب الظن أنه لأبي بكر بن العربي ، وإنما نسبه إلى الغزالي من نسبه اعتماداً ـ فيما يبدو ـ على هذه الفقرة التي وجدت فيه عن التربية ، وهي من كتاب « الاحياء لعلوم الدين للغزالي » ، فظن من قرأ الكتاب أنه للغزالي .

(٤) كتاب العقد الأكبر للقلب الأصغر :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢) ، وأغلب الظن أنه في التصوف ، ولكن يحتمل أن يكون في علم الكلام ما دمنا لم نقف عليه أو على فقرات منه على الأقل .

(٥) تفصيل التفضيل بين التحميد والتهليل :

ذكره المقري (نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٤٢) .

---

(١) الغزالي ، الاحياء لعلوم الدين ، جـ ٣ ص ٧٢ .

(٢) Bouyges, Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali, P. 159.

(٣) Goldziher Education (Muslim) de Encyclopidia of religion and Ethics, Edinbergh, 1913, P. 206.

(٤) عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦١ ص ٤٠١ ، وذكره أيضاً حاجي خليفة . كشف الظنون (جـ ٥ ص ٤٨٩) .

(٥) ن . م . ، ص ٢٧٤ .

هـ - أصول الفقه :

(١) كتاب المحصول في أصول الفقه :

أشار إليه أبو بكر بن العربي في كتابه أحكام القرآن (ق ١ ص ٤٩٤) ونسبه إليه ابن فرحون في الديباج (ص ٢٨٢) ، والمقري في نفح الطيب (جـ ٢ ص ٢٤٢) وسماه : « كتاب المحصول في علم الأصول » ويبدو أنه من أهم كتبه في هذا العلم . ولعله الكتاب المخطوط المنسوب إليه بمكتبة ابن يوسف العامة بالمغرب تحت عنوان: مجموع فيه كتاب الوصول إلى معرفة الأصول لابن العربي وهو واقع تحت رقم **٩٢٤** (مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٥ جـ ١ ص ١٦٨) . وذكره في سراج المريدين ، ورقة ١٣٨ .

(٢) كتاب التمحيص :

ذكره مؤلفه في كتابه « أحكام القرآن » (ق ٤ ، ص ١٢٥٦) وفي العواصم من القواصم (ص ٢٤) والذي يدل على انه من كتب الأصول الفقهية أنه أشار إلى مسألة الاجتهاد وحديثه عنها وأحال إليه في أحكام القرآن (ق ٣ ، ص ١٢٥٦). وذكره في سراج المريدين ، (ورقة ١٣٨) .

ز - كتب الفقه (الفروع) :

(١) المسالك في شرح موطأ الإمام مالك :

بني هذا الكتاب على أساس المسائل الفقهية فهو كتاب حديث وفقه في آن واحد ، ولكن اخترنا أن نعتبره من كتب الفقه لاهتمام أبي بكر بن العربي في شرحه بمسائل الفقه ، ولمعارضته فيه للظاهرية ، ونقده لها أعنف النقد فيما يتعلق بالرأي عند الإمام مالك . نسبه إليه ابن فرحون (الديباج ص ٢٨٢) . وذكره المقري (نفح الطيب جـ ٢ ، ص ٢٤٢) وسماه : « ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك » وتوجد من هذا الكتاب نسختان احداهما في المكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم (٤٢٥) وثانيتهما في خزانة جامعة القرويين بفاس تحت رقم (١٨٠) وتاريخ

نسختها سنة ٧١١ هـ / ١٣١١ غير أن نسخة الجزائر ناقصة من آخرها ويوجد في مكتبة ابن باديس جزء يكمل ذلك النقص[١] .

(٢) القبس على موطأ مالك بن أنس :

نسبه إليه أبو بكر بن خير وسماه « القبس من شرح مالك بن أنس » (فهرست ما رواه عن شيوخه ص ٨٨[٢]) ، وذكره المقري (نفح الطيب ج ١ ، ص ٢٤٢) ، وابن فرحون (الديباج ، ص ٢٨٢) ، وحاجي خليفة (كشف الظنون ج ٢ ، ص ٥٧٢) وتوجد منه خمس نسخ الأولى في المكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم (٤٢٧) يرجع تاريخ نسخها إلى سنة ٦٣٦ هـ / ١٢٣٨ ونص فيها ناسخها على أنه قابلها بالنسخة الأم ، ونسخة أخرى في مكتبة الشيخ ابن باديس[٣] ، وكان قد عزم على نشرها إلا أنه مات قبل أن يتم ما عزم عليه . وتوجد نسختان في خزانة جامعة القرويين بفاس احداهما تحت رقم (٨١٣) والثانية تحت رقم (١٧٠) إلا أن الثانية ناقصة ، وتوجد نسخة أخرى بمكتبة نور عثمان بتركيا تحت رقم (٨٧٢) ونسختان « سادسة وسابعة » بمكتبة الكتاني (مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٥ ص ١٧٦ ، ١٩٢) .

(٣) شرح غريب الرسالة :

وهو شرح للألفاظ اللغوية والفقهية الغريبة من رسالة ابن أبي زيد القيرواني المالكي (٣٨٩ هـ / ٩٩٨) ، نسبه إليه المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) .

---

(١) ابن باديس ، مقدمته على العواصم من القواصم ج ٢ ص ٣ .
(٢) وقال عنه انه من : املاء شيخنا القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (فهرست شيوخه ص ٨٨) .
(٣) ن . م . ، ص ، ن .

(٤) تبيين الصحيح في تعيين الذبيح :

نسبه إليه المقري في نفح الطيب (جـ ١ ص ٢٤٢) .

(٥) كتاب ستر العورة :

ذكره المقري في نفح الطيب (جـ ٢ ص ٢٤٢) .

(٦) كتاب التقصي :

يبدو أن هذا الكتاب في الفقه لأنه أشار إلى مسألة في الوضوء وأحال فيها عليه في كتابه « أحكام القرآن » (ق ٣ ص ١١٥٢) .

(٧) تخليص التخليص :

ذكره مؤلفه في كتابه « أحكام القرآن » (ق ١ ص ١٣٣ ، ٤٨٨ ، ٧٣٠) وأحال إليه في مسألة قصر الصلاة والنية في الاحرام . وبذلك فانه يرجح أنه كتاب في الفقه ، وسماه أحياناً التلخيص فقط ، ذكره ابن فرحون (الديباج ص ٢٨٣) . وذكره المقري (نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٤٢) .

(٨) تخليص الطريقتين :

ذكره في كتابه « أحكام القرآن » (ق ٢ ص ٧٤٠) . ويبدو أنه كتاب في الفقه لأنه أحال إليه في مسألة فقهية تتعلق بالتسمية في الذبح .

ح – الجدل والخلافات :

(١) الكافي في أن لا دليل على النافي :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٢٤٢) .

(٢) الانصاف في مسائل الخلاف :

يقع هذا الكتاب في عشرين مجلداً ، أشار إليه مؤلفه في بعض مصنفاته

وسماه : « كتاب المسائل » (شرح صحيح الترمذي ج ١ ص ٦٥) ونسبه إليه المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) وحاجي خليفة (كشف الظنون ج ١ ص ١٦٠)

(٣) الخلافيات :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ص ٢٤٢) .

ط – اللغة والنحو :

(١) رسالة له في النحو واللغة أطلق عليها « ملجئة المتفقهين ، إلى معرفة غوامض النحويين ، واللغويين » :

ذكرها أبو بكر بن العربي في عدة مواضع من كتبه ، في أحكام القرآن (ق ١ ص ١٢١ ، ٣٧٦ ، ق ٢ ص ٧٢٦ ، ٥٥٩ ، ق ٣ ص ١١٠٦ ، ق ٤ ، ص ١٨٢٥) ، وفي شرح صحيح الترمذي (ج ١ ص ١٤٤) . ويبدو أن هذه المسائل اللغوية والنحوية جعلها ليستفيد منها الفقهاء في فهم القرآن والسنّة لاستنباط الأحكام ، ونسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢) .

(٢) رده على ابن السيد البطليوسي :

رد أبو بكر بن العربي على أبي محمد عبد الله بن السيد البطليوسي (٥٢١ هـ / ١١٢٧) في شرحه على ديوان أبي العلاء المعري المسمى بلزوم ما لا يلزم ورد ابن السيد على رد أبي بكر بن العربي بكتاب سماه « الانتصار عمن عدل عن الاستبصار » وقد نسب هذا الرد إلى أبي بكر بن العربي تلميذه أبو بكر بن خير (فهرست ما رواه عن شيوخه ص ٤١٩) ويفهم من رد البطليوسي على ابن العربي أن الأخير أنكر عليه شرحه لمسائل فلسفية أشار إليها أبو العلاء المعري في شعره وقد طبع رد ابن السيد ملحقاً بديوان لزوم ما لا يلزم بتحقيق حامد عبد القادر ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٩٥٥ .

ي – تاريخ :

(١) **ترتيب الرحلة للترغيب في الملة** :

ذكره مؤلفه في كتابه سراج المريدين ، ورقة ٩٧ ، وفي العواصم من القواصم (ص ٤٣) ، ونسبه إليه المقري (نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٢) ، وتوجد منه قطعة في كتاب مجموع أوله كتاب الأنساب بخزانة الوثائق بالرباط[1] تحت رقم (ك ١٢٧٥) . وقد استفدت منها في معرفة بعض أخباره مما يتعلق بفتوى الغزالي ، والتقليد العباسي ليوسف بن تاشفين .

(٢) **أعيان الأعيان** :

نسبه إليه المقري (نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢) ويمكن أن يكون في تراجم الرجال .

(٣) **فهرست شيوخه** :

ألف أبو بكر بن العربي كتاباً ترجم فيه لشيوخه سماه تلميذه أبو بكر بن خير « بكتاب فيه جملة من شيوخ الحافظ أبي بكر بن العربي » وذكر أنهم واحد وأربعون رجلاً خرج عن كل واحد منهم حديثاً ، وأنه قرأه عليه (فهرست ما رواه الاشبيلي عن شيوخه ص ١٦٦) .

وأخيراً فان أبا بكر ذكر أن له كتاباً يسمى « **بالأمالي** » (سراج المريدين ، ورقة ٩٧) . وذكره أيضاً في كتابه العواصم من القواصم (ص ١٧٦) وان كان ذكره في العواصم قرن به « أنوار الفجر » وأغلب الظن أنه ليس كتاباً مستقلاً وإنما

---

(١) انظر مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٥ ج ١ ص ١٧٩ حيث ذكر فيها أنه توجد نسخة من كتاب ترتيب الرحلة لأبي بكر بن العربي ناقصة وأغلب الظن أنه يشير إلى رقم ١٢٧٥ الذي رمز فيه إليه بحرف الكاف الذي يدل على مكتبة الكتاني .

هو عبارة عن أماليه عامة بما في ذلك أغلب كتبه التي كان يمليها . وذكر أبو بكر بن العربي أن له كتاباً سماه « **بالعوض المحمود** » غير أن هذا الكتاب محير لا نعرف أين نضعه غير أنه أشار إلى أنه تحدث فيه عن مسألة الرؤيا وبيّن اسم جزء من أجزاء هذا الكتاب وسماه « **محاسن الإنسان** » (شرح صحيح الترمذي ، جـ ٩ ص ١٢٣ ، ص ١٣٠) فلعله أن يكون في الأخلاق .

الطور الأخير من حياته ، ووفاته :

كان أبو بكر بن العربي ـ رغم ما وصل إليه من المنزلة الرفيعة ، والمكانة المرموقة ـ يشعر بأنه غريب بين قومه ، وبأنه ضائع بينهم . قال في كتابه « أحكام القرآن » : (إلا اني كنت محفوفاً بالجهال[1]) ، وكان يحنّ إلى المشرق وأهله وإلى طيب عشرتهم ، ويقارن بين غربته التي لم تكن في الحقيقة غربة ، وبين غربته المغربية التي هي الغربة على الحقيقة ، كما كان يأخذه الشوق إلى أصدقائه الذين تكونت بينهم وبينه ممازجة نفسية ، وأخوة علمية ومما يشير إلى ذلك قوله : (وعجلت عليّ الغربة ابن ستة عشر عاماً ، فكنت فيها نحو الأحد عشر عاماً ، كأني في أهلي ، ومالي طيباً في عيشي ، ناعماً بالي ، ميسراً لي في جميع آمالي ، وكان لي هنالك صاحب صدق ، وأخ من غير مذق ، حث من أقاصي المغارب ، وأقبل من أقاصي المشارق ، والتقينا على موسطة من الأرض سطة من البلاد ، وسط من الخيار ، فالتقينا على الطلب ... ثم قدّر الله أن عدت إلى مسقط رأسي ... وصرت الآن غريباً بين قومي ، وقد كنت غريباً بين الغرباء رفيعاً ، شهيراً موصولا ... وذلك لفساد النيات ، وقلة الانصاف ، واعتقاد المنافسة ، ونبذ التواضع للشريف ...

أليس غريباً أن تؤمل طاعة ... وتدعو إليها والزمان مباعد
يباعدك الأدنون في كل حالة ... ويمسح عطفيك الرجال الأباعد
وأنت معنى لا سلوى ولا أسى ... تكنفك الغاوون واش وحاسد

---

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ق ٣ ص ١٥٤ .

غريب عن الاخوان في كل فرقة   وإذا عظم المطلوب قل المساعد[1]

وهاجم أهل المغرب ووصفهم بالتقاعد عن الاطلاع ، والاقتصار على القشور دون اللباب وبالزهد في الحقائق ، فقال : (إلى همم لأهل هذه الأقطار قاصرة ، وأفهام متقاصرة ، وتقاعد عن الاطلاع إلى بقاء على الاستبصار ، واقتناع بالقشر عن اللباب واقصار ، واجتزاء بالنفاية عن القاوة ، وزهد في طريق الحقائق ، بيد أنه لم يسعنا والحالة هذه إلا نشر ما جمعناه ، ونشر ما وعيناه ، والامساك عما لا يليق بهم ، ولا تبلغه طاقتهم[2]) .

وكانت الحياة السياسية في عهده مضطربة ، لأنه كان في فترة الثورة الموحدية العنيفة التي أحدثها أحد تلاميذ الغزالي ألا وهو محمد بن تومرت (٥٢٤ هـ / ١١٣٠) فسادت الاضطرابات مدناً كثيرة من مدن الأندلس والمغرب ، وأخذ الموحدون بقيادة عبد المؤمن بن علي (٥٥٨ هـ / ١١٦٣) ينقضون على بقايا أتباع المرابطين ، وجاءت الوفود من المدن الأندلسية تسعى لتبايع أمير الموحدين ، وكان من جملة هذه الوفود وفد اشبيلية[3] وعلى رأسه أبو بكر بن العربي ، جاء سنة ٥٤٢ هـ / ١١٤٨ لمبايعة أمير الموحدين بعاصمته بمراكش إلا أنه أجبر على الاقامة هنالك مدة سنة[4] لأسباب يبدو أنها ترجع إلى عدم رضا الموحدين عنه لماضيه السياسي ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٩٨٥ .

(٣) استولى على اشبيلية أحد قواد عبد المؤمن وهو برار بن محمد المتوفي في شعبان سنة ٥٤١ هـ / ١١٤٧ وتولى المدينة يوسف بن سليمان الموحدي . وقد ذكر أبو بكر بن العربي أنه قد هاجم بلده اشبيلية العدو وهم نصارى طليطلة في سنة ٥٢٧ هـ / ١١٣٢ قال : (ولقد نزل بنا العدو قصمه الله ، فجاس ديارنا ، سنة ٥٢٧ . أحكام القرآن ق ٢ ص ٩٧٥) .

(٤) قال القاضي عياض تلميذ أبي بكر بن العربي : (توجه مع أهل بلده إلى الحضرة ، بعد دخول الموحدين مدينة اشبيلية فحبسوا بمراكش نحو عام ثم سرحوا . المقري ، نفح الطيب جـ ٢ ص ٢٣٦) .

وماضي أبيه مع المرابطين الذين سفر بينهم وبين الخلافة العباسية ، وقام بدعاية واسعة في بغداد لصالحهم[1] ، ويبدو أنه وجد في مراكش قبل ذلك ، في عهد المرابطين وكان في حالة سيئة لما أصاب البلاد من اضطراب من جراء ثورة الموحدين ، وقد حكى عن نفسه ذلك ، ووصف غربته وكربته حين أصاب البلاد وباء وجوع فقال : (كنت بايلان في مجاعة خمس وست وثلاثين وخمسمائة وقد ضاقت الأرض برحبها على المساكين ، ومادت بعطفي شرقها وغربها على المحتاجين ، فحشرت إلينا منهم زمر ، وعمهم الوباء ، وكنت بدار غربة في حال كربة ، فرأيت الذي يلزمني منهم واحد ، فأخذت اثنين ، وكنت آتيهم في كل يوم برغيفين[2]) . ويبدو أنه لم يكن راضياً عن ثورة الموحدين في تلك الفترة وقد أخفى المؤرخون سبب الزامه بالاقامة في مراكش ، ولكن أسباب ذلك تبدو بوضوح في عدة ظروف أحاطت به فهو أولاً قد قام مع والده بسفارة للمرابطين لدى الخلافة العباسية ، وجاءهم بالتقليد وبفتوى الغزالي بشرعية امارة المرابطين ، وكانت له صلة بامراء المرابطين[3] الذين عينوه قاضياً ، ومن الأسباب التي جعلت

---

(١) قال الغزالي يصف نشاط أبي محمد بن العربي في الدعاية للمرابطين : (ولم يبالغ أحد في بث مناقب قوم مبالغة الشيخ الفقيه أبي محمد في بث مناقب الأمير وأشياعه المرابطين ، ولقد شاع دعاؤه في المشاهد الكريمة بمكة حرسها الله لحضرة الأمير وجماعة المرابطين ولم يقنعه ما فعله بنفسه إلى أن كلف جميع من رجا بركة دعائهم الدعاء لهم في تلك المشاهد الكريمة ، والمناسك العظيمة ، وأعلن بالدعاء لأمير بلده الأمير الأجل أبي محمد سير بن أبي بكر وفقه الله . مجموع أوله كتاب الأنساب ، ورقة ١٣٢) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٩ .

(٣) يذكر المقري أن أبا بكر بن العربي ركب مع أحد أمراء المرابطين وكان أميراً شاباً فهز عليه رمحاً كان في يده مداعباً له فقال أبو بكر بن العربي :

يهز عليّ الرمح ظبي مهفهف ... لعوب بألباب البرية عابث
ولو كان رمحاً واحداً لاتقيته ... ولكنه رمح وثان وثالث

(المقري ، نفح الطيب ج ٢ ، ص ٢٣٣) .

الموحدين يغضبون عليه أنه هاجم في املاءاته ودروسه وخاصة املاءه كتاب « العواصم من القواصم » الذي ألفه املاءً سنة ٥٣٦ هـ / ١١٤١ ، هاجم فكرة عصمة الإمام التي تمثل عنصراً رئيسياً في عقيدة الموحدين ومذهبهم العقائدي ـ السياسي ، ولم يشفع له في ذلك مجيئه بنفسه ومبايعته للخليفة الموحدي . ويبدو من مخاطبته لتلاميذه عدم رضاه عن الموحدين وعن ثورتهم فقد قال مرة لتلاميذه:(وقد شاهدتم منا اقامة العدل والقضاء ـ والحمد لله ـ بالحق ، والكف للناس بالقسط ، وانتشرت الأمنة ، وعظمت المنعة ، واتصلت في البيضة الهدنة حتى غلب قضاء الله بفساد الحسدة واستيلاء الظلمة[1]) ، ومما يشير أيضاً إلى عدم ارتياح أبي بكر بن العربي إلى ثورة الموحدين أن تلميذه القاضي عياض (٥٤٤ هـ / ١١٤٩) قاد ثورة ضد الموحدين في سبتة ، ولذلك نجد أبا الحسن المالقي النباهي المتوفي في أواخر القرن الثامن الهجري قد ذكر ما جرى لأبي بكر بن العربي ولتلميذه القاضي عياض فقال : (فجرت عليهما محن ، وأصابتهما فتن ، ومات كل واحد منهما مغرباً عن أوطانه ، محمولاً عليه من سلطانه ، وقال بعضهم سم ابن العربي ، وخنق اليحصبي[2]) ، وهذا يدلنا أيضاً على مدى ما بلغت إليه مكانة ابن العربي في نفوس الجماهير الذين اتهموا السلطة الحاكمة بأنها دست له السم ، وقامت باغتياله ، وأغلب الظن أنه مات موتاً طبيعياً ، لكن عقول الجماهير إذا تعلقت بشخص حامت حوله شبهة المعارضة للسلطة ، ثم حدث أن توفي في تلك الظروف النفسية والسياسية المحيطة به ، فان تلك العقول تشير بسهام الاتهام إلى الحكام ، وإلى أنهم قتلوه ليريحوا أنفسهم منه . وكان ابن العربي أواخر حياته قلق النفس ، متبرماً من الأحوال العقائدية والاجتماعية والسياسية التي آل

---

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٤٣٤ . ويمكن لنا القول بأنه يقصد باستيلاء الظلمة استيلاء الموحدين .

(٢) المالقي ، المرقبة العليا ، فيمن يستحق القضاء والفتيا . نشر ليفي بروفنسال ، القاهرة (١٩٤٨) ص ٩٥ .

إليها المجتمع الإسلامي في المغرب ، ويدلنا على ذلك ما وصف به زمانه : (وقد عظم الخطب في هذا الزمان ، حتى لا يدري العبد على أي شيء يبكي ، أعلى فوات دنياه ، أم على فوات دينه ، أم على اخوانه في القربات ، أم على اعوانه على الصالحات ، أم على دروس العلم وطموسه ، أم على اتفاق الخلق على انكار المعروف ، وتعريف المنكر ، أم على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة ، أم عرسه التي تطالبه بما ليس له به طاقة ، أم على ولده الذي لا يرى فيه للعين قرة ، أم على جاره الذي لا يغضي له على عورة ، أم على أميره الذي لا يرعى فيه الا ولا ذمة ، أم على فقد صبره الذي يغلبه على الانفراد عن الخلق ، والاكتفاء بالرب ؟[1]) فهو ساخط على مجتمعه وأميره وأسرته ، وساخط على نفسه التي بين جنبيه . ورغم معارضة أبي بكر بن العربي للرهبنة وللتصوف الفلسفي الشديدة ، فانه مال نظرياً على الأقل إلى العزلة ، وقرر في كتابه سراج المريدين ، أن العزلة أفضل من الخلطة في صورة ما إذا فسد المجتمع ، وأصبحت الحياة بين ظهرانيه شاقة كدرة ، حائدة عن منهاج الشرع ، وقانون الدين ، قال أبو بكر بن العربي : (والجماعة لا تفارق في الاعتقاد والعمل إذا كانوا على حق ، وفي هدنة ، وإذا رأيت الباطل والفتنة فالبس حلل النوى ، وانتو فيمن انتوى[2]) بل ان العزلة نفسها أصبحت مريبة في أنفس ذوي السلطة ، إذ يرهبون أولئك المعتزلين بدعوى الزهد والتقوى قال ابن العربي : (وإن انفردت اليوم لم تجد صاحباً ، وإن وجدتهم تطرقت إليهم التهمة وتعرضوا بأنفسهم للهلكة[3]) ، وقد صور لنا أبو بكر بن العربي مجتمعه في صورة قاتمة وبيّن أنه أصبح غارقاً في وحل الفساد والمنكر : (وكل بقعة اليوم مشحونة بالبدع ، والمظالم والمناكير[4]) فالعزلة إذن أولى ، والبعد عن الخلق أحرى ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ٥٧ .
(٢) ن . م . ، ورقة ٧٤ .
(٣) ن . م . ، ورقة ٧٤ .
(٤) ن . م . ، ورقة ٩٧ .

وأدنى للسلامة والتدين . ونجد هذه النزعة إلى الانفراد والتوحد عند أحد فلاسفة المغرب وهو ابن باجة الذي حبب إلى نفسه وإلى الأغيار التوحد إذا ما تطرق إلى المجتمع فساد ، وأصابه خلل في علاقاته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وهذه نزعة أخلاقية نجدها عند الفلاسفة والزهاد والمتصوفة على السواء ، نجدها عند الفارابي ، ثم تلميذه ابن باجة ، وعند الغزالي ، وتلميذه ابن العربي الذي قاوم التصوف بعنف ، كما نجدها عند بعض كبار المفكرين الذين صدمتهم الحياة بواقعها المرّ .

ولما سرح خليفة الموحدين عبد المؤمن بن علي أبا بكر بن العربي والوفد الاشبيلي الذي ترأسه ، اتجه نحو فاس ، فأتاه أجله بمغيلة[1] قرب مدينة فاس المذكورة في ربيع الأول سنة ٥٤٣ هـ / يوليو ـ اغسطس ١١٤٨ ودفن في فاس خارج باب المحروق ، وما يزال قبره[2] معروفاً إلى اليوم بجوار مقام لسان الدين بن الخطيب محمد بن عبد الله الغرناطي (٧٧٦ هـ / ١٣٧٤) ، وبموته انطفأت شعلة من الذكاء متقدة ، وأفل نجم طلعة متوثبة ، وسكنت روح ذات طموح غالب ، وخمد ذهن نافذ كان ينير للناس ظلمات حالكة ، ويذهب باشكالات معضلة ، وفاضت نفس تواقة إلى تحقيق العدل ، واشاعة مبادئ الأخلاق والدين في الواقع الاجتماعي ، وإلى بث الروح العلمية الناقدة الفاحصة ، وإلى تكوين جيل جديد على أسس تربوية جديدة ، أقبل بها صاحب هذه الروح من المشرق ليغرسها في المغرب ، وكفاه أنه ما فارق الوجود حتى بذل جهده ، وحقق بعض الذي كان يتوق إليه .

---

(١) المقري ، نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٢٣٥ .

(٢) اختلف في تعيين مكان قبر أبي بكر بن العربي فقيل هو خارج باب المحروق ، وقيل خارج باب الجيسة ، وقيل انه دفن بأعلى مدينة فاس خارج القصبة بتربة القائد مظفر ، وصحح ابن فرحون دفنه خارج باب المحروق (المقري أزهار الرياض ، جـ ٣ ص ٨٦ – ٨٨ ، ابن فرحون ، الديباج ، ص ٢٨٤) .

فلسفة أبي بكر بن العربي

أما وقد انتهينا من عرض حياته ، فسنقوم بعرض تركيبي لفلسفة أبي بكر بن العربي ، وسيتبين لنا ما في هذه الفلسفة من أصالة فكرية ، نابعة عن تفكيره هو . وسنبدأ عرضنا بنظرية المعرفة .

أ – نظرية المعرفة :

بدأ أبو بكر بن العربي كتابه العواصم بلمحة خاطفة عن طبيعة الوجود ، فبيّن لنا أن الوجود ينطوي في صميمه على ما نستطيع أن نسميه « بالازدواجية » ازدواجية أنطولوجية ومنطقية وأخلاقية ، وازدواجية في المعرفة أيضاً ما دامت مرتبطة بالوجود المزدوج ، وما دامت آلاتها نفسها ذات طابع ازدواجي ، فالعقل يزاوجه الهوى ، وينازعه ، والهدى يقارنه الضلال ويوجد بجانبه ، وهكذا فان أبا بكر بن العربي قرر أن الله (خلق الخلق نوعين ، وأبدع من كل زوجين اثنين ... وفطر الآدمي فركب عليه وفيه الازدواج ابتلاء[1]) ، أي أن تكوين

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١ – ٢ .

الكائن البشري نفسه تكوين متناقض ، ووجوده ذو صيرورة وصراع ، إذ خلق الله فيه العقل والهوى ، ووضعه على مسرح هذا الوجود الذي نصب له فيه الدلائل والشبه ، والهدى والضلالة وعلمه البيان الذي يتأرجح بين منزلتي الحس أو العيان ، والنظر أو الاستدلال ، وكتب على ذلك الإنسان أن يعاني في صميم وجوده صراعاً بين العقل والهوى ، ويكابد نزاعاً شاقاً بين الدليل والشبهة ، بين الخير والشر ، بين التوفيق والخذلان أو النجاح والاخفاق ، وأن تتجاذبه خواطر ملائكية ، ووساوس شيطانية ، ولكن الله مع ذلك كله نصب أمامه على كل طريق أعلاماً هادية ، واشارات دالة ، فهناك نوع من الجدال أو الديالكتيك في الوجود . ويمكن القول بأن هذه النظرة إلى طبيعة الوجود العام والوجود الخاص أعني وجود الإنسان نظرة قرآنية ، وميتافيزيقا إسلامية نجد الغزالي قد نفذ إليها بتأمله في القرآن ويتبين لنا ذلك من تفسيره لقوله تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) (الذاريات ٤٩) قال الغزالي : (فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج لطيفها وكثيفها ، معنويها ومحسوسها ، ففي المركبات ازدواج ، وفي البسائط ازدواج ، وبين البسائط والمركبات ازدواج ، وبين العقل والنفس ازدواج[١]) ، وفي القرآن آيات كثيرة تشير إلى الازدواج في الكائنات ، في النفس (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها) (النساء ١) في الفواكه : (فيهما من كل فاكهة زوجان) (الرحمن ٥٢) في الكائنات التي حملها نوح في سفينته : (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين) (هود ٤٠) (فاسلك فيها من كل زوجين اثنين) (المؤمنون ٢٧) ، في الكائنات الحية : (فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى) (القيامة ٣٩) ، (وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى)

---

(١) الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، القاهرة (دون تاريخ) ص ١٥٠ وان كان الشك يحوم حول نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي لكن مضمونه لا يخالف ما ورد في كتبه الأخرى أما سليمان دنيا فقد أكد أن هذا الكتاب من كتب الغزالي (عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، ص ٢٤٤) .

(النجم ٤٥) . في النبات : (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض) (يس ٣٦) ويصف القرآن الله بأنه خالق الأزواج كلها : (والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون) (الزخرف ١٢) .

ومن أجل هذا الازدواج وهذه الجدلية في الكائنات الحسية وفي المعاني أيضاً من الوضوح والغموض ، والبيان والالتباس والحق والباطل تباينت المدارك ، واختلفت مواقف العقول من موضوعات التعقل المتباينة ، قال ابن العربي : (لئن أضاء نهار الأدلة ، لقد أغطش ليل الشبهات ، أو اتضحت جادة التحقيق ، لقد حفت بها بنيات حتى خفيت واضحة الطريق ، وأعلام الحق وان كانت قد خفقت ، فقد انتشرت ألوية الباطل واستشرفت[١]) . وكتبت المقادير على نسيج الوجود البشري أن يتردد في مجال المعرفة بين ما هو ضروري أو بديهي ، وبين ما هو نظري محتاج إلى تعمق وتأمل ، إذ لو شاء الله ما قسم المعارف إلى ضروري ونظري ، ولجعلها كلها واضحة متميزة ، تحمل شارات وضوحها في نفسها ، فلا تخفى ، وتنطوي على بينتها في ذاتها ، فلا تلتبس ، فالإنسان مسكين يرثى لحاله ، وحائر قلق ، لا يدري أي طريق يسلك ، وأي سبيل ينهج ، ولا يعرف أين الضر ، ولا يعلم أين النفع ، انه في شباك شائكة من الحيرة والارتباك والتردد بين الأخذ والرد.

انطلق أبو بكر بن العربي من هذه الحيرة العقلية التي قبضت على يد الإنسان ، فبين لنا أن العقول وقفت إزاء نظرية المعرفة أربعة مواقف .

موقف ينكر الحقائق ، وينفي كل موضوع للمعرفة أو العلم ، ويزعم أن ما يعتقده الناس حقائق إن هي في الواقع إلا خيالات وأوهام ليس لها أي حظ من الحقيقة ، وأنه لا يوثق بشيء مما يدعي الناس أنهم يدركونه بعقولهم ، فلا معرفة ، ولا علم ، ولا معلوم ، ولا مفهوم ، وما الإنسان إلا صقر ذهب ريشه ، فلا يقوى على أن يجوب الأجواء ، أو بوم عديم الادراك فلا استطاعة له على أن يطير إلا

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٣ .

في الليلة الظلماء . أو أعشى فلا يبصر في الظلمات . وأن الأشياء نفسها متغيرة دائمة التحول والصيرورة . قد عدمت كل ثبات أو ديمومة . ومن أجل ذلك فلا يوثق بما يظن أنه ادراك لها أو علم بحقيقتها : (أي شيء يوثق به لثباته . وأنت ترى أن الظل يتحرك وهو ساكن . والنبات ينمي وهو واقف ؟ ...[1]) ويبدو أن هذا الموقف الذي تحدث عنه ابن العربي هنا . إنما هو موقف السفسطائية اليونانية . أو بالأحرى موقف جورجياس[2] الذي ذهب إلى أنه لا وجود لشيء . وحتى إذا ما افترضنا وجوده . فانه لا يمكن لنا أن نعرفه . لأن الفكر مختلف عن الواقع . وإذا ما زعمنا أننا أدركنا الوجود بالفكر . فانه لا يمكن لنا أن ننقله إلى الأغيار . لأننا لا نملك سوى الألفاظ . ومن ثمّ فانا إذا نقلنا إلى غيرنا فاننا لا ننقل إلا بضاعة لفظية[3] . فلا طاقة للبشر على ادراك هذه الأشياء المتغيرة . وليس هذا مقصوراً على الادراك العقلي فحسب . بل ان الادراك الحسي أيضاً يختلف من إنسان إلى آخر . ويختلف في الإنسان الواحد باختلاف الحالات والآفات . فلا حق ولا باطل . ولا خير ولا شر[4] . ويشبه هذا الموقف الذي استعرضه أبو بكر بن العربي أيضاً موقف بروتاجوراس الذي يؤدي إلى الشك . إذ جعل الإنسان مقياس كل شيء . وأنكر وجود الحقيقة الموضوعية . ونفى وجود معيار ثابت . بدعوى أن موضوع الادراك متغير . وفي استحالة لا تنقطع[5] . ولكن أبا بكر بن العربي يعود فيخلط هذا الموقف بموقف آخر يشبه موقف أفلاطون الذي اعتبر الموجودات

---

(١) ن . م . ، ص ٥ .

(٢) عاش في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد .

(٣) أميره حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٢٩ .

(٤) سانتيلانا ، محاضرات الجامعة المصرية ، مخطوط بمكتبة أستاذنا الدكتور النشار ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٥) أميره حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٢٤ .

الحسية ظلالاً وخيالات . وذهب إلى أن الوجود الحقيقي إنما هو وجود الأشياء الثابتة الأبدية ، وهو عالم المعقولات أو المثل ، وصور ابن العربي ذلك بقوله : (ويقولون ان الدنيا خيالات والحقائق في الآخرة ، وأن الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا[1]) فالآخرة هنا يقصد بها عالم المعقولات ، والموت إنما هو انفصال النفس عن البدن ، وحياتها الحقيقية ، وسعادتها القصوى إنما تكونان في رجوعها إلى عالمها ، وفي عودتها إلى جوهرها ، وفي تخلصها من كدورة البدن وأوضاره على نحو ما تذهب إليه الافلاطونية المحدثة ومن نحا نحوهم من الفلاسفة الإسلاميين ومن المتصوفة ، وجمع أبو بكر بن العربي إلى ذلك كله موقف الشكاك : (وإذا كنت في نومك ترى أموراً لا تشك أنك على رأس الحقائق فيها . فاذا جاءت اليقظة ذهب من يديك ، وأفلت عنك ما كنت تظن أنك آخذ بناصيته ، قابض له بيد العرفان ، تقوده بغاية البيان ، فما يؤمنك أن تكون يقظتك كذلك ، وأنك الآن على ما أنت عليه من حقيقة في غير حقيقة[2]) .

وتوجه بعد ذلك للرد على هذه المواقف ، بالاعتماد على الواقع الحي ، واقع الحياة اليومية ، فلماذا لا يشك هؤلاء الشكاك في وقائع الحياة ؟ لماذا لا ينفون الأكل والشرب وقضاء الشهوة ؟ اننا إذا سرنا على هذا المنطق ، فانه ـ فيما يقول ابن العربي ـ لا يمكن أن نفرق بين الحلو والمر ولا بين المستحب والمستكره[3] ، ولا بين اللذة والألم .

وأما ما يزعمه الذين ينكرون حقائق الأشياء ، ويدعون أنه لا وجود لمعنى يوثق به ، وأنكروا الادراك الحسي نفسه واعتبروه خادعاً فقالوا : (انك إذا أخذت قبساً من نار ، ثم حركته بسرعة حركة مستقيمة على وضع الخط المستقيم ، لرأيته

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٦ .
(٢) ن . م . ، ص ٦ .
(٣) ن . م . ، ص ١٣ - ١٤ .

خطاً مستقيماً ، ولو حركته دورية لصار كرة ، وقد تأتي بالحركة على صفة تكون قوساً من دائرة تختلف عليه المرائي : وهو نقطة واحدة ، ولو كانت له حقيقة ثابتة لما اختلف باختلاف الطوارئ على الذات من خارج[1]) فان هذا القبس الذي ضربوا به المثل حقيقة حسية مشاهدة ، وغاية ما هنالك أنه تختلف صوره وأوضاعه ، فاذا سكن كانت له صورة ، وإذا تحرك أصبحت له صورة أخرى ، وإذا كانت الصور تختلف عليه بما يطرأ عليه من حركة أو سكون ، فان حقيقته واحدة ، وضرب لنا لذلك مثالاً ، فذكر أننا نرى الإنسان تختلف عليه صور وحالات مختلفة ، فهو يكون قائماً وقاعداً وساكناً ومتحركاً ، وضاحكاً وباكياً ، ولكن اختلاف هذه الحالات عليه لا ينفي حقيقته ، ولا يغير ذاته وجوهره ، بل ان له حقيقة ثابتة دائمة ، كما أن لهذه الصفات التي تطرأ عليه حقائق في ذاتها ، وهذه الحقائق معلومة ، ومؤكدة ، وكل حقيقة منها متميزة عن الأخريات ومباينة لها ، وما نقوله على الإنسان أو الحركة أو السكون نقوله على الأجسام كلها ، وعلى العالم بأسره[2] ، فهو أشياء مختلفة متغيرة ، ولا يمنع ذلك من أن تكون لها حقائق متميزة ، غير مختلطة ، ولا منفية أو معدومة .

وذكر أن شيخاً من الشيوخ الذين التقى بهم في الاسكندرية أنبأه أن هذا الموقف الذي نقده ، ليس مذهباً لأحد ، ولا مقالة لبشر ، وإنما جاءت به الملحدة ليلعبوا بعقول العلماء ، ليتم لهم الوصول إلى خداع العوام ، وهو ليس إلا محالاً في محال ، وهوساً وهذياناً ، وسفسطة وخذلاناً ، وقد أدرك هذا الشيخ أن هذه النظرة إلى امكانية المعرفة إنما هي تعود إلى السفسطائية اليونانية[3] .

وأما الحديث الذي أورده من يرى من المسلمين أنه لا حقائق في هذه الدنيا ، وإنما الحقائق في الآخرة ، وفي عالم الغيب ، وأن الناس نيام حتى إذا ماتوا انتبهوا ،

---

(١) ن . م . ، ص ١٦ .
(٢) ن . م . ، ص ١٦ .
(٣) ن . م . ، ص ٦ .

وانكشفت لهم الحقيقة ، فقد أنكره أبو بكر بن العربي سنداً ومتناً ، وتفطن إلى أنه من أفكار الفلاسفة أو الحكماء الذين يريدون أن يبينوا فضل العالم الآخر على هذا العالم ، وأن حقائقه ليست على مثال حقائق عالم الشهادة ، وأن ما في عالم الشهادة إنما هو أسماء لا معاني ، والمعاني إنما هي في عالم الغيب أو في الآخرة ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هذه النظرة فلسفية أو بالأحرى أفلاطونية محدثة لأن المادة عند أفلوطين عدم أو أنها أدنى درجة من درجات الوجود ومراتبة ، وهي عند أفلاطون ظل زائل خادع ، وهي نظرة أخلاقية متشائمة قائمة على مثالية في التصور ، ويقول أبو بكر بن العربي أن أنصار هذه النظرية نسبوا ذلك إلى ابن عباس ، لينتهوا إلى القول بأن أمور الآخرة إنما هي أسماء محضة ليس بينها وبين معاني ما في الدنيا شبه في الوجود ، ومع أن أبا بكر بن العربي لم ينكر ضرب هذه الأمثال في حد ذاتها ، واعتبرها أمثالاً صائبة ، ولكن بشرط أن لا يقصد من وراء ذلك إلى انكار حقيقة الموجودات الدنيوية ، إذ ليست حقائق العالم الآخر الكاملة الدائمة الثابتة بمبطلة لحقائق هذه الدنيا المتغيرة الفانية الزائلة ، ثم أخذ في بيان الفرق بين تركيب الموجودات في عالم الشهادة وتركيبها في عالم الغيب ، فعالم الشهادة مبتدأ مسبوق بعدم ، وبنيته مركبة بترتيب ، شيئاً بعد شيء وطبقاً عن طبق ، أما الموجودات الغائبة في الآخرة ، فهي مخلوقة في لحظة دفعة واحدة ، والأشياء في الدنيا تتغير وتستحيل وفي الآخرة ثابتة ، وفي الدنيا تفنى وفي الآخرة تدوم ، وهي في الدنيا متناهية منحصرة ، وفي الآخرة لا متناهية ولا منحصرة ، وفي الدنيا مركبة من ازدواج ، فهي نافعة من وجه ضارة من آخر ، محمودة من ناحية ، مذمومة من أخرى ، وأما أشياء الآخرة فهي بعيدة عن كل هذه النقائص ، لأنها كاملة صادرة عن كامل ، وانتهى من ذلك كله إلى أن الدنيا حقيقة على ما هي عليه ، وواقعة وموجودة ومعلومة وأن الآخرة حقيقة على ما هي عليه ، وإذا كانت حقائق الأشياء في عالم الشهادة ناقصة ، ومتغيرة ، فليس معنى ذلك أنها باطلة أو معدومة ، بل هي حقيقة واقعة ، ولا يجوز القول بأن حقيقة الكامل ، تبطل حقيقة الناقص[1] .

---

(١) ن . م . ، ص ٩ - ١٠ .

ان مذهب أبي بكر بن العربي في المعرفة وفي الوجود مذهب نستطيع أن نقول عنه أنه واقعي ، ليس مثالياً ولا مادياً ، وهو مذهب القرآن الذي لا يقضي على الوجود المادي الواقعي ، ولا ينكره ، بل يعتبره حقيقة واقعة ، وان كانت غير كاملة ، كما أنه لا يحصر الوجود والمعرفة في الواقع المشهود وحده دون سواه ، ولا يذهب إلى أنه الحقيقة دون ما عداه ، بل انه توجد حقائق أبعد من حقائقه ، وأكمل ، وأدوم وأنضر ، وأبهى ، بل انها أبدية خالدة لا يشوبها نقص ، ولا يتطرق إليها فساد .

وإذا كان الادراك الإنساني مصاباً بالحيرة أحياناً ، ومتردداً بين الحق والباطل ، والنور والظلام ، والهدى والضلال ، فما ذلك إلا لأنه مرتبط بموضوعه في عالم الشهادة ، وبما ينطوي عليه من هذه الأشياء المزدوجة المتغيرة ، الضارة النافعة ، المحمودة المذمومة ، وما كان الوجود إلا وجوداً ناقصاً في طبيعته ولذلك اهتدى أناس وضل آخرون ، وعرف فريق ، وأخطأ فريق طريقه .

غير أن أبا بكر ذهب إلى أن البشرية من قديم الزمان لم تقف موقف انكار الحقائق ، ولم تذهب في مختلف أطوارها إلى أنها في غير حقيقة ، وإنما كانت جماعات من الأمم تنكر أن تكون أقوال الرسل حقائق ، وتنفي دعواهم أنهم وسطاء بينها وبين الخالق ، فهي مثبتة للحقائق ، معارضة للنبوات ، ولأدلتها بشبهات ، ناهجة في ذلك كله منهج النظر والاستدلال[1] ولكنها لم تنكر الحقائق في حد ذاتها .

وان اعترض معترض وقال : ان القرآن نص على أن الدنيا دار غرور ، فلو أنها كانت حقيقة ، لما اعتبرها غروراً ، فان أبا بكر بن العربي يجيب عن ذلك بأن : (الدنيا حقيقة بذاتها غرارة بمآلها) فهي موجودة حقيقة ، وفانية حقيقة فهي تغر المغلوب بالشهوة ، المنهمك في اللذة ، حين يركن إليها وأما ذو البصارة

---

(١) ن . م . ، ص ١٠ .

بفنائها العالم بأنها طريق عابر ، وبأنها ليست مأوى فانه يتخذها مسلكاً[1] مؤقتاً يعبر عليه إلى العالم الآخر ، ولكنه رغم ذلك لا ينكر حقيقتها المشاهدة .

ويتبين لنا من ذلك كله أن أبا بكر بن العربي يثبت الحقائق الموضوعية ، في عالم الحس ، وفي عالم المعقول ، ويؤكد امكانية المعرفة ، مع اعتراضه بالصعوبات التي تحيط بالإنسان ، تلك الصعوبات التي تصاحبه في وجوده الطبيعي ، بما ركب فيه من ازدواجية العقل والهوى ، واستعداد للصعود والنزول ، وبما عليه طبيعة الوجود الخارجي نفسه من وضوح وغموض ، وبقاء وفناء ، وتغير ، وحركة ، وسكون ، واستحالة ، بيد أنه مع تغيره وصيرورته ، مجال يمكن لنا معرفته وادراكه ، باعتباره حقائق لا تنكر ، وموضوعات خارجية واقعية ، لن يقوى الإنسان العادي نفسه على نفيها ، فما بالك بفائق الفطرة ، ونافذ البصيرة ، ومتوهج الذكاء ، وحاضر اللب .

ان أبا بكر يمثل روحاً معارضة لروح اليونان فهو معارض للسفسطائية منكري الحقائق الموضوعية ، وللشكاك ، واللاأدرية في استبعادهم امكانية المعرفة ، ولأفلاطون المنكر للادراك الحسي الذي يعتبره ظناً ، لأن المحسوسات لا تمثل الحقيقة ، ويعبر عن الروح الإسلامية ذات الاتجاه الواقعي الذي يعترف بالحس ، ويقرّ بالعقل ، والخبر ، مصادر للمعرفة ، ولا ينكر الوقائع المشاهدة ، كما لا ينفي حقائق المعقولات وعالم الغيب .

نقد موقف المتصوفة :

وجه أبو بكر بن العربي إلى موقف الصوفية في المعرفة نقداً شديداً ، فتعرض لرأي شيخه الغزالي الذي ذهب إلى أن مشكلة المعرفة لا تتضح عن طريق الاستدلال ، وإلى أنها اشراق نور الله على القلوب ، والقاء الله فيها نوره ، وقذفه ، وفيض نفحاته

---

(١) ن . م . ، ص ١٤ .

عليها ، إذا صقلت وانشرحت ، ورأى أن تجلي الحقائق والمعارف متوقف على مبدأ الصقل وقطع العلائق ، فالتصفية مبدأ والاشراق غاية ، وتطهير القلب سابق ، وفيض نور العرفان لاحق[1] . فالصفاء علة لتجلي العلوم ، وسبيل تؤدي إلى انكشاف المعارف والحقائق ، فيما فهمه أبو بكر بن العربي من كلام الغزالي .

يرى أبو بكر بن العربي أن هذا الموقف الصوفي قاصمة أنكى من قاصمة من أنكر الحقائق ، لأنها صدرت عمن اشتهر بالمعرفة بين الناس ، وهو موقف ينزل بالإنسان عن المرتبة العليا إلى السفلى ، ويخرجه من جملة العقلاء ، ويقرر أن هذه الكلمات التي صدرت عن أبي حامد في هذا المجال ، كلمات مرتدة إلى نزعة صوفية ، وإلى منحى باطني ، لأن الصوفية فيما يقرر أبو بكر بن العربي تعتقد أن المعقول فوق المحسوس ، وأن النفس ما تزال تقطع بينها وبين البدن العلائق وتترقى من درجة إلى أخرى في المعارف ، ومن برج إلى برج في الحقائق ، حتى تنتهي إلى حيث صدرت ، وإلى ما منه خرجت ، وترجع إلى العالم المعقول الذي فارقته ، ومن الواضح أن هذا الموقف لا يباين موقف الأفلاطونية المحدثة فيما تقول به من الفيض أو الصدور أو الجدل الصاعد والنازل ، ولذلك فان ابن العربي قرر أن أصحاب هذه المقالة قد بنوا مقالتهم على عقائد باطنية ، وزعموا أنها مبنية على قواعد عقلية ، وأرادوا أن يموهوا على المسلمين ، وعلى المعترضين منهم ، وأن يسكتوهم ، وأن يخدعوا قلوب المبتدئين بأحاديث ينسبونها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهي لم تصدر عنه ، ولا مما ثبتت نسبتها إليه ، ولا صح اسنادها ولا متنها ، مثل حديث « الناس نيام حتى إذا ماتوا انتبهوا[2] » . والواقع أن هذا الحديث[3]

---

(١) ن . م . ، ص ٦ .

(٢) ن . م . ص ٧ .

(٣) أشار ابن العربي إلى أنه فاوض شيخه الغزالي فيما يرويه من الأحاديث الضعيفة فاعترف له الغزالي وقال له ان بضاعتي في الحديث مزجاة . كما أنه فاوض شيخه أبا بكر الطرطوشي فيما فعله الغزالي فأنكر عليه ولم يعذره وهاجمه هجوماً شديداً . (العواصم ص ٧) .

فيما يرى أبو بكر بن العربي جزء من فتنة عظم أثرها ، وجل خطرها فمزقت الناس إلى فرق متعادية وأحزاب متناحرة متصارعة وكأنه بذلك تفطن أو شم رائحة الغنوصية التي تسربت عناصر منها إلى الفكر الإسلامي بغية هدم العقيدة ، والاطاحة بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي أقلق مضاجعها .

ويرى أبو بكر بن العربي أن غلاة الصوفية ، ودعاة الباطنية يقلدون المبتدعة في التعلق بالمتشابهات في الآيات والأحاديث ، ويخترعون آثاراً ينسبونها للنبي صلى الله عليه وسلم ، أو تخترع لهم ، تتناسب مع أغراضهم ، ويموهون بها على الناس ليلعبوا بعقولهم ونفوسهم .

ويقول ابن العربي بصدد مناقشته للغزالي أن هناك احتمالاً آخر ، وهو أن يكون الغزالي قد بنى موقفه على عناصر التصوف ، وهو القول بأن العلم من ثمرات العمل[1] . وهذا المبدأ في نظر أبي بكر بن العربي قلب للحقائق راساً على عقب ، لأن ذلك لا يكون في أول الأمر ، وإنما يكون زيادة على مقتضى الأدلة ، وقد تشبث المتصوفة في ذلك بظاهر قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) (البقرة ٢٨٢) حيث أفاد ظاهر الآية أن التقوى التي هي أساس الأعمال كلها أصل ، وأن العلم أو المعرفة ثمرة لها ، واستندوا في ذلك أيضاً إلى قول الإمام مالك : (ليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله في قلب من يشاء) وذلك لما له من مكانة بين المسلمين ولما له من أثر في نفوسهم .

أما عند أبي بكر بن العربي فالعلم أصل للعمل ، والمعرفة أساس بناء السلوك ،

---

(١) ذهب دي بور إلى أن الغزالي يسير في المسائل الأخلاقية والإلهية على مذهب القائلين بتقديم العلم على الإرادة وقد قرر ذلك في التهافت حيث قال : (ان العلم شرط في الإرادة فلا ارادة إلا بعد علم . تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ ص ٩٦ – ٩٩ . دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ ، ص ٢٢٠) .

لأن العمل مرتبط بالقصد ، والقصد مرتبط بالعلم ، والدوام على العمل يرجع إلى دوام العلم ، وإنما العلم والعمل أخوان متلازمان ، فاذا علم الإنسان ولم يعمل أوشك علمه على الذهاب والزوال ، أو على الضعف[1] ، فيكاد ابن العربي أن يكون سقراطياً في هذه الناحية من اعتبار العلم فضيلة ، ومن ارتباط المعرفة بالسلوك وبالعمل .

ومن جهة أخرى فان ابن العربي يقرر أن التقوى والعلم يشتركان في كونهما عملين من أعمال القلوب ، وإنما تزيد التقوى على العلم بظاهر الأعمال الصادرة عن الجوارح ، وذلك أن التقوى مأخوذة من الوقاية ، وهي الموانع والحجب التي توضع دون المكاره والمهالك ، ويقتضي ذلك أن يتقي الإنسان ربه بقلبه أي بمعرفته له ، كي تظهر أو تصدر أعمال الجوارح التي تضع الموانع والسدود . فوقاية العلم أو المعرفة سابقة لوقاية العمل ، فاذا ما نقص العمل فما ذلك إلا دلالة على نقصان العلم ، وعلى ضعف المعرفة ، ويشير إلى هذا المعنى الحديث الصحيح : (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن[2]) أي أن القائم بفعل الزنا لم يقدم عليه إلا بسبب ضعف في علمه ومعرفته أو اعتقاده[3] .

ويذهب أبو بكر بن العربي إلى أنه لا ينكر أحد من الإسلاميين من الفقهاء والمتكلمين أن طهارة القلب ، وتصفية الروح ، غاية من غايات الشريعة ، ومطلب من مطالبها ، وإنما الذي ينكره أبو بكر بن العربي أشد الانكار وهو القول بأن الصفاء يوجب بذاته تجلي العلوم في القلب ، ايجاب العلة لمعلولها ، والسبب لمسببه ، أي أنه يعارض ويقاوم بكل ما له من قوة ، فكرة الفيض الأفلوطيني ، وآراء فلاسفة اليونان التي تخالف عقائد المسلمين ، وآراءهم ، لأن الفيض الأفلوطيني

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٠ – ١١ .

(٢) رواه الشيخان .

(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٢ .

قائم على الضرورة ، والجود الذي لا اختيار فيه ، ولا علم وراءه ولا ارادة ، وأما فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم والعمل فقد حسم الاشكال في ذلك حسماً حين قرر أنه : (قد قام الدليل العقلي على أن العلم هو من العمل قبل العمل ، وكذلك قام الدليل الشرعي ، وشهدت له التجربة على أنه « إنما يخشى الله من عباده العلماء[1] » . (فاطر ٢٨) .

ولم ينكر ابن العربي أيضاً ما يعبر عنه بتنوير القلوب ، لأنه في تصوره أمر شرعي ، قد جاءت به الشريعة ، وإنما أنكر العناصر الغنوصية المغرضة ، ورد ما أدخله المبتدعة الذين يضعون الأحاديث ويخترعونها لافساد الشريعة ، والكيد لها ، والتربص بها بالغلو في فكرة النور ، أو الأنوار وما إلى ذلك من الأفكار التي ظاهرها شرعي وباطنها دخيل على الشرع ، يحمل بين طياته دغلاً وضغينة ، فمن الأحاديث التي وضعوها لتأييد أغراضهم ، والاحتجاج لآرائهم أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن معنى شرح الصدر ، فقال : (هو نور يقذفه الله في القلوب ، قيل له : وما علامته ؟ قال : التجافي عن دار الغرور ، والانابة إلى دار الخلود) ، ومن الأحاديث الموضوعية في هذا المجال أيضاً ما يتعلق ببيان مادة الخلق ، فذكروا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان الله خلق الخلق من ظلمة ثم رش عليهم من نوره[2]) ، وقرر ابن العربي أن هذين الحديثين موضوعان ، وإذا كان الحديث الأول ، يمكن القول فيه أن له معنى صحيحاً في الدين ، فان الحديث الثاني ليس له أصل في الشريعة ، لا من حيث المعنى ، ولا من حيث المبنى ، لأن القرآن قد صرح بأن الله خلق الإنسان من طين ، ثم نفخ فيه من روحه ، ولم يخلقه من ظلمة . وصرح أبو بكر بن العربي بأنه لا ينكر أحاديث النور ، وإنما ينكر أن تؤوّل تلك الأحاديث ، ثم تؤلف منها معان وآراء صابئية ، تفرغ في قالب مشحون

---

(١) ن . م . ، ص ١٢ .

(٢) ن . م . ، ص ١٣ وقد استشهد الغزالي بهذا الحديث في مشكاة الأنوار . غير أنه أورد لفظ : « أفاض » بدل « رش » ص ١٩٢ – ١٩٣ .

بأغراض ملل ونحل معروفة[1] ، وأما هذا الحديث الذي استند عليه من يسميهم بالمبتدعة فهو ما رواه الترمذي عن عبد الله بن عمرو (أن الله خلق الخلق في **ظلمة** فألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ، ومن أخطأه ضل ، فلذلك أقول : جف القلم على علم الله) ان هذا الحديث فيما يرى ابن العربي حسن الاسناد ، لكنه لم يبلغ درجة الصحيح ، ومع ذلك فانه لا يؤدي المعنى الذي يقصد إليه الصوفية والباطنية والغنوصية ، ذلك أن الحديث ينص على أن الله خلق الخلق في **ظلمة** لا من **ظلمة** أي أنه خلقهم في جهل ، وخلو من العلم ، ثم علمهم ، وألقى عليهم من نوره ، أي من علمه ، فمعنى النور هنا هو العلم الذي يخلقه الله في قلب من يشاء من عباده ، ويشهد لهذا المعنى القرآن نفسه ، إذ قال الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً[2]) (النحل ٧٨) وما العلم إلا فعل من أفعال الله ، واقع عن إرادة منه ، وليس معلولاً صادراً عن علة بطريق الضرورة .

وذهبت طائفة من المتصوفة المعتدلة إلى الاعتراف بالمعرفة العقلية الاستدلالية ، ولكن رأت أن الأدلة ، وإن كانت تقتضي المعرفة وتفيدها إلا أن لطف الله إذا فاض على العبد أشرق عليه من العرفان ما يجعله يستغني عن مقتضى الأدلة ، إذ أن المعرفة الاستدلالية مستغرقة في الفيض ، وما ذهبت إليه هذه الطائفة يشبه ما تقدم من القول بالفيض ، والاشراق ، ولكنه تعلق به جماعة جليلة من جماعات الصوفية كالحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ / ٨٥٧) وأبي القاسم عبد الكريم القشيري (٤٦٥ هـ / ١٠٧٢) ومن تبعهما ، وأقر أبو بكر بن العربي بأن هاتين الشخصيتين الصوفيتين ليستا من قبيل الغلاة ، وإنما هما تمثلان الوسط بين الغلو والتقصير ، بيد أنه نجمت جماعات من الصوفية غلت في أمرها ، وكادت الشريعة وحرفت ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٤ – ١٥ .
(٢) ن . م . ص ١٥ – ١٦ .

وزعمت أن المعرفة أو العلم لا ينال إلا بطهارة النفس ، وتزكية القلب ، وقطع العلائق ، وترك الأسباب الدنيوية ، وادعت أن ذلك سبيل كشف الغيوب ، ورؤية الملائكة وسماع أقوالها ، والاطلاع على أرواح الأنبياء ، وسماع كلامهم[1] ، وانتهوا إلى غلو غال ، في القول بمشاهدة الله[2] .

وقد سأل أبو بكر بن العربي شيخه أبا حامد عن هذه المشكلة حين التقى به في مدينة بغداد في جمادى الآخرة سنة ٤٩٠ هـ / ماي ـ يونيو ١٠٩٧ وتفرغ له حيث درس عليه جملة من كتبه ، وخاصة « الاحياء لعلوم الدين » سأله ليقف على تلك الرموز التي انبثت في كتبه ، وليعرفها تمام المعرفة ، فأجابه الغزالي شفوياً ، ثم كتب له بخطه : (ان القلب إذا تطهر من علاقة البدن المحسوس ، وتجرد للمعقول ، انكشفت له الحقائق ، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لما عند أربابها بالكون معهم ، والصحبة لهم ، ويرشد إليه طريق من النظر ، وهو أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلي المعلومات فيه عند مقابلتها عرياً عن الحجب ، كالمرآة في ترائي المحسوسات عند زوال الحجب ، من صدا لائط ...[3]) وبعدما أخذ ابن العربي عن الغزالي هذا الشرح ووعاه ، عاد إليه يتأمله ، ويعرضه على منهجه

---

(١) ذكر الغزالي في المنقذ من الضلال ، تحقيق أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ ص ١٣٣ ما يلي : (حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ص ١٧ .

(٣) ن . م . ، ص ١٨ - ١٩ وهذا النص يتفق مع ما أورد في كثير من مصنفاته ، فقد جاء في كتابه « المنقذ من الضلال » (ص ٣٦) تحت عنوان حقيقة النبوة : (إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب اما صريحاً ، وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير) وجاء في العواصم من القواصم (ص ١٩) مما نسبه أبو بكر بن العربي إليه : (ألا ترى إلى النائم ... كيف تتجلى له الحقائق تارة بعينها وأخرى بمثالها) قارن « المنقذ من الضلال » ص ١٣٧ .

في النظر العقلي ، وفي الشرع ، فانتقد ذلك وأنكره ، وبيّن أن تجرد النفس أو القلب عن علائق المحسوسات ، لينتظم في عالم المعقولات ، ويعرج إليها ، لا يتصور عادة ، اللهم إلا إذا قلنا باحتمال وقوع ذلك بعد الموت ، أما ما دام الإنسان على قيد الحياة فان وقوعه بعيد في العقل أو مستحيل في العادة ، وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يوحى إليه ، ومع ذلك كان يقول : (انه ليغان على قلبي ، فأتوب مائة مرة) ، فكيف يجوز بعد ذلك لعاقل ، أن يدعي قلباً لا يدركه غبن ، ولا تتطرق إليه غفلة ، ويترقى إلى أن يصل إلى حال الفناء ، فنائه عن نفسه ، وعن أهله . وماله . بل ان هذا النبي الذي يوحى إليه ، حف به الأزواج ، وخالطهن ، وحث على انتقاء الأبكار منهن ، فكيف يدعي أحد بعد هذا قطع علائق ربطها الله ، وأوثقها النبي في حياته وسلوكه ؟ قال ابن العربي : (وأي نفس تكون ذلك ، وأي قلب ؟)[1] ، ويذهب إلى أن ما يزعمه الغزالي من أن هذه الحياة الروحية أو الحياة القلبية لا تدرك إلا بالتجربة ، والصحبة لأهلها ، فان التجربة إنما تكون في الممكن ، فأما ما لم يثبت بدليل ، وما لم تجر به عادة ، فلا تتصور فيه تجربة ، ولا معاناة ، واستشهد ابن العربي في هذا المجال بحديث حنظلة المشهور[2] .

وأما الدليل العقلي الذي استدل به الغزالي على أن القلب جوهر صقيل وعلى أن له استعداداً لأن تنتقش فيه المعلومات ، وتتجلى على صفحته الحقائق ان لم يحل بينها وبينه حائل ، أو صدأ ، أو كدورة ، فان حقيقة القلب في نظر ابن العربي ليست إلا كحقيقة اليد أو غيرها من الأعضاء ، وما القلب إلا جسم مركب من لحم وعصب ، فان طلب منا طالب أن نكشف له عن حقيقة القلب ، طلبنا منه أن يكشف لنا عن حقيقة اليد ، وهل يظن ظان أن اليد هي هذه الجارحة المحسوسة المشاهدة ؟ انها معنى وراء ذلك ، وهذا المعنى إنما هو وظيفتها في التصرف،

---

(١) ن . م . ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) ن . م . ، ص ٢٥ - ٢٦ .

إذ أنها في بعض الأحيان تصبح معطلة ، كأنها خرقة ملقاة ، مع أن صاحبها حي قائم الذات ، فلو أردت أن تذكر لذلك معنى لم تستطع ، حتى إذا ما استنجدت بجالينوس في طبه ، وبأفلاطون وأرسطو في طبيعياتهما ، وبالفارابي في إلهياته ، فانك لن تستطيع فيما يرى ابن العربي أن تنبس ببنت شفة ، ولا أن تنطق بحرف[1] .

وإذا رجعنا إلى كتابه « شرح صحيح الترمذي » فاننا نجده قد عرف لنا القلب فقال : (القلب جسم صنوبري الهيئة خلق الله فيه العقل وهو العلم ، وجعله محلاً لذلك وعلق به جميع المعاني ، فهو معنى للبدن ، وكليته[2]) فالقلب عنده إنما هو معنى للبدن ، وحقيقته ، ومحل المعرفة وغيرها من المعاني ، وما العقل في تصوره إلا العلم ، وما العلم إلا فعل من أفعال الله ، وليس للتجرد ، ولا للعقل الفعال ، ولا للنفس الكلية ، فيه أي دخل ، ولا أي أثر من الآثار التي يدعيها أصحاب الجدل النازل والصاعد ، ودعاة الفيض والصدور ، والجود الضروري ، فليست هناك تلك السلسلة من العلل والوسائط التي يزعم أصحابها أنها مؤثرة . أما في كتابه العواصم فقد عرف القلب ـ واليد مثله ـ بأنه موجود خلقه الله ويخلق

---

(١) ن . م . ، ص ٢٧ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ١٢ ص ٧٩ . وعرفه في كتابه « أحكام القرآن » ق ٣ ص ١٤٩٢ فقال : (بضعة صغيرة ، خلقها الله تعالى في الآدمي وجعلها محلا للعلم) . أما الغزالي فقد تحدث على معاني القلب في كتاب الاحياء فذكر معناه من الناحية الطبية وهو أنه : (اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف ، وفي ذلك التجويف دم أسود وهو منبع الروح ومعدنه . وعرفه تعريفاً آخر فقال : (لطيفة ربانية روحانية ، لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب ...) . ولكنه بيّن أن العقول حائرة في بيان العلاقة بين هذه اللطيفة الروحانية وبين ذلك الجسم الصنوبري (الاحياء لعلوم الدين جـ٣ ص ٣) أما في الرسالة اللدنية فقد اعتبر القلب والروح من الجواهر المفارقة ، التي لا تقبل الفساد ولا الاضمحلال وان الروح تفارق البدن وتعود إليه (الرسالة اللدنية ط . القاهرة (دون تاريخ) ص ١٠٣ .

فيه على الترتيب والتدريج ما شاء ، وليست له صفة ذاتية ، ثابتة ، وإنما يخلق الله فيه ما يشاء من صفات وأحوال[1] .

وبعد ذلك انتقل ابن العربي لنقد الغزالي الذي ذهب إلى : (أن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات[2]) ، ويقوم نقده على أساسين ، الأول : فكرة الأشاعرة عن المعرفة باعتبار أنها فعل الله وخلقه وأثره ، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أنها تولد ، وللفلاسفة الذين يرون أنها فيض[3] . والأساس الثاني : انكار الصفات الذاتية وهو عنصر أو أصل من أصول الأشاعرة أيضاً . بيّن ابن العربي أنه لا يمكن أن يكون شيء يحصل على العلم أو المعرفة بذاته ، ويستوي في ذلك القديم والمحدث ، فالله نفسه لا يعلم بذاته ، وإنما يعلم بعلم ، أو بمعنى في ذاته ، هو صفة العلم ، وذهب ابن العربي إلى أن القائلين بالعلم بالذات إنما ذهبوا إلى ذلك ليجعلوه أصلاً يبنون عليه انكار الصفات . فهل معنى ذلك أن الغزالي خالف الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن المعرفة فعل الله ، وأن الصفات ليست ذاتية ، وإنما هي معان اتصفت بها الذات ؟ وهل هدم الغزالي ما قرره في تهافت الفلاسفة من انكار العلية حين ذهب إلى أن التجلي بسبب لفيض المعرفة ؟ ذلك ما ألزمه إياه ابن العربي تلميذه حين درس عليه ، وتأمل درسه . وعندما تعرض أبو بكر بن العربي لشرح الحديث المشهور : (ان يكن في هذه الأمة محدّث فعمر ...[4]) ، أنكر ما يدعيه المتصوفة من التجلي ، واعتبره دعوى عريضة ، وخرافة ركيكة باردة ، فقال : (أفسدنا قول من يذهب إلى أن ذلك من صفاء القلب ، بما يتجلى فيه من اللوح المحفوظ ، وأرى ذلك دعوى عريضة ، وخرافة باردة ، ولو كان ذلك بالتجلي ،

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ص ٢٨ .

(٢) ن . م . ص ٢٧ .

(٣) ابن تيمية ، نقض المنطق ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي ، مطبعة السنّة المحمدية ، القاهرة ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ ص ٣١ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٣ ، ص ١٤٩ – ١٥٠ .

عند المقابلة بين الصافي الصقيل ، واللوح المحفوظ ، لكان مطلعاً على جميع المعارف بمقابلة لحظة ، أو على جملة عظيمة ، لا مطلعاً على كلمة ، وإنما طريق ذلك أن الله يخلق في القلب الصافي أو بواسطة القاء الملك عليه الكلمة ، كما يلقى الشيطان إلى الكاهن ، وقد تنتهي الحال إلى أن يسمع الصوت ، وقال بعضهم : ويرى الملك ولم أعرف ذلك الآن[1]) فالتجلي عند ابن العربي لا يعود إلى الصفاء ، وليس نتيجة من نتائجه ، وإنما يعود إلى خلق الله ، وفعله ، وايجاده ، أو إلى القاء الملك ـ بأمره ـ الكلمة في قلب النبي ، وهذه نظرة إسلامية قرآنية ، لا فيض فيها ولا صدور ، ولا عقول ، ولا أفلاك ، ولا بروج ، ولا تصفية ، ولا تخلية ، ولا قطع علائق ، وإنما هو خلق الله وفعله في لحظة كلمح البصر . وأما مثال المرآة فانه ـ فيما يرى ابن العربي لا يصح أن يضرب بها المثال ، لأن ذلك خيال في خيال ، وذلك مبني على أن الادراك يكون بانعكاس الأشعة على الزوايا في المرايا ، وهو أمر يعود إلى علم البصريات أو المناظر التي تكلم فيها ابن الهيثم[2] (٤٣٠ ـ هـ / ١٠٣٨) ولا صلة له بموضوعنا هنا ، ونقد ابن العربي متكلمي الأشاعرة الذين استندوا على ذلك في مسألة رؤية الله تعالى ، واحتجوا به ،وعلى أن الله مرئي في غير جهة ، مما جعلهم يصبحون موضع سخرية ، واستهزاء ، وضحك لدى المعتزلة ، الذين يضحكون ويتفكهون ، ويحكمون على الأشاعرة بالجهالة إذا ما ذكر أمامهم احتجاجهم بمسألة المرآة في رؤية الله تعالى[3] ، ذلك أن الإنسان يرى نفسه منعكساً في الماء ، مع أنه جسم صقيل ، وعملية الادراك فيه قائمة على انعكاس في انعكاس ، فغاية ما هنالك عند ابن العربي ، أن القلب محل للعلم ، فمن أين يجوز لقائل أن يدعي أنه صقيل ، وأنه بسبب صقالته ، وصفائه تجلت

---

(١) ن . م . ، جـ١٣ ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(٢) هو أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم (تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، ص ٥١ – ٥٢) .

(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ص ٢٨ – ٢٩ .

فيه المعلومات ، وانتقشت على صفحته الحقائق ؟ ان الذي يزعم ذلك لا يجد – فيما يرى ابن العربي – مستنداً يستند إليه ، ولا دليلاً يعول عليه . قال أبو بكر ابن العربي : (إنما الباري يخلق في القلوب ادراك العلوم ابتداء ، ويركبه فيجري التدبير فيها ، والتقدير والتفكير ، على نظام ، فذلك النظام المستقيم ، الجاري على القوام والتقويم سماه سبحانه شرحاً تارة ، وتنويراً أخرى ، تعليماً منه لخلقه حين لم يتأت لهم نظام في الأفعال المحسوسة ، الا بأنوار الله ، النور المحسوس ، والنور المعقول ، فأعرفه واعترف به ، وأقدره قدره ، وأنسبه نسبته ، وأنزله منزلته ، ولا تعد به عن محله[1]) .

وأما دعوى الغزالي والمتصوفة عامة ، أنهم يرون الملائكة والأنبياء ويسمعون كلامهم ، فهو أمر – في تصور أبي بكر بن العربي – يمكن أن يحصل للكافر كما يحصل للمؤمن ، فتكون رؤية الكافر ، حجة ، وبلاء ، وفتنة ، وتكون رؤية المؤمن كرامة ، ومعنى ذلك أنه قد رآهم القلب الصقيل وغير الصقيل ، هذا وقد رأت الصحابة الملك في صورة آدمي وسمعوا كلامه ، ورأوا الملائكة أيضاً في صورة النحل ، ولم يكونوا قد قطعوا العلائق ، وإنما كانوا في درجة عظيمة من التقوى والمعرفة بالله ، وقد سمعها من لم يؤمن ومن كان على قلبه ركام من الرين والصدأ والغين .

ثم ان ابن العربي توجه إلى شيخه الغزالي خاصة بالنقد في صورة عتاب جميل لطيف فقال : (وأعطف على شيخنا بالكلام دون غيره من الأنام لما بيني وبينه من مجلس ومقام فأقول : سبحان الله ! هل أخذنا عنك في كل كتاب ، وقيدنا على كل باب ، إلا أن الله منفرد بالايجاد ، متوحد بالاستبداد ، وأن ما سواه لا ينسب إليه فعل ، ولا يناط به حادث ؟ وأين ما سردت في مناجاة النملة والقلم حتى انتهيت إلى المنهج الأم ...[2]) ، وأخذ يعدد ما كتبه الغزالي في « الاقتصاد »

(١) ن . م . ، ص ٣٠ .

(٢) ن . م . ، ص ٣٢ .

وفي « المستصفى » ، وما رواه عن إمام الحرمين في « مدارك العقول » وما إلى ذلك من التقييدات التي كتبها عنه وأخذها منه ، مما يؤكد أن الله منفرد بالتأثير والايجاد . ويرى ابن العربي أنه حتى إذا ما افترضنا أن النفس تؤثر عند توجه قصدها وارادتها ، فانه لا يصح القول بذلك ، لأنه ليس في القلب قوة ايجاد أو تأثير ، وان اتضحت له المعلومات ، وانكشفت ، وغاية ما هنالك أن القلب منفعل قابل مدرك . ولم تدل على ما ذهب إليه الغزالي تجربة ، فاذا استدل المستدل على ذلك بقول عمر بن الخطاب : يا سارية الجبل ! وباندكاك الجبل للأوزاعي ، فانما ذلك كلام عائد إلى الكرامات ، ولسنا من المنكرين لها ، وما هي إلا اجابة دعوة ، ولسنا نخوض فيها الآن ، ولكنها إذا وقعت فليس وقوعها ناشئاً عن تأثير لنفس ، وإنما ذلك اجابة الله لدعاء داع ، أو كشف له عن جهله ، وهذا جائز ، ولكنه نادر الوقوع ، وإنما أكثر الناس القول فيه ، وزعمت طوائف كثيرة أنها بلغت في هذه المنزلة شأواً بعيداً ، واستشرى ذلك ، مما جعل الناس يميلون إلى انكار هذه الكرامات ، التي لا تحصى ، وإلى استبعادها ، وأما اضطراب الجبل للأوزاعي ، فهو أمر لا يلتفت إلى روايته . وقد حرص ابن العربي على الرد على الغزالي في قوله بتأثير النفس[1] في اكتساب المعرفة ليجعل النبوة في منعة ، وبمنجاة من أن يقال

---

(١) يتفق ما أورده أبو بكر بن العربي مما أملاه عليه الغزالي مع ما يوجد في بعض كتبه المشكوك في نسبتها إليه فقد قال الغزالي بتأثير النفس في عدة مواضع من هذه المصنفات. فذكر في الرسالة اللدنية ص ١١٣ أن (النفس الكلي أشد تأثيراً أو أقوى تعلماً من جميع العلماء والعقلاء) وقال في ١١٦ من نفس المصدر : (ومن اشراق النفس الكلية يتولد الإلهام) وقال في معارج القدس ص ٧٤ (وتقسيم العالم إلى مؤثر لا يتأثر كالعقول وإلى متأثر لا يؤثر كالأجسام وإلى متأثر مؤثر كالنفوس) ولا يختلف قوله بالاشراق وبالنفس الكلية عن قول أفلوطين ، وصرح أيضاً أن العقل الفعال هو جبريل وتمحل في تأويل قوله تعالى : (علمه شديد القوى) فقال : (واثبات العقل الفعال من حيث الشرع أظهر من أن يثبت لوروده جلياً في النصوص كقوله تعالى : (علمه شديد القوى) ... وكقوله : (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين) . معارج القدس ص ١٠١ . ومما يبين أيضاً أن الغزالي أيضاً ذو نزعة أفلاطونية قوله في مشكاة الأنوار =

فيها أنها ذاتية ، أو أنها مكتسبة ، أو أنها مجرد فيض ضروري من لدن الواحد الأحد ، وهو ما يفهم من كلام الغزالي الذي أملاه على ابن العربي ، الذي شعر بتناقض شيخه في هذا المجال ، مع ماأورده في كتبه الأخرى ، ومع ما كان قد علمه إياه ، وسرده عليه من كتب الأشاعرة كالجويني ، ولا يجوز للغزالي في نظر ابن العربي ، أن يستدل بالنبوة على ما يزعمه من الفيض ، لأنه قد قرر في كتب متعددة من كتبه ، أن النبوة : (عبارة عن قول الله تعالى : بلغ إلى خلقي كلامي) ، وقرر أنها هبة[1] من الله لا يتوصل إليها بالعمل ، ولا بالحيل ، ومن ثم فهي من خرق العادات ، ولا يمكن أن تكون دليلاً في هذا المجال ، إذ ليست النبوة فعلاً لأحد سوى الله ، الفاعل المطلق على الحقيقة ، وذكر ابن العربي أنه قيّد عن الغزالي أن نفوس الأنبياء تؤثر في الأجسام ، وفي العالم ، غير أن ابن العربي لا يمنع

= ص ٢٠٥ : (فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم) . وقوله في الاحياء جـ٣ ص ٢١ : (للقلب بابان باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الملك والشهادة أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة) وقال أيضاً في الأحياء جـ٣ ص ١٩ : (تجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صور من مرآة في مرآة تقابلها) . ومما يشير إلى أن الغزالي متأثر بالفلاسفة الذين نفذ إلى أعماقهم ثم لما أعرض عنهم علق به من آرائهم ما علق ، أنه قال في معارج القدس الذي أكد سليمان دنيا أنه من كتب الغزالي : (نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا نسبة الشمس إلى أبصارنا . ص ١٠١) .

(١) بيّن الغزالي في عدة مؤلفات من مؤلفاته أن النبوة هبة من الله لا تنال بالعمل وإنما تنال بالهام (المنقذ من الضلال ص ١٣٧) وأعطى لنا في ذلك نموذجاً أو مثالاً يبدو في ظاهرة نفسية هي الرؤيا ، مع أنه رد على الفارابي وابن سينا وقرر أن النبوة اتصال مباشر بالله أو عن طريق ملك ولا يحتاج في ذلك إلى العقل الفعال أو غيره من الوسائط (الدكتور ابراهيم مدكور ، الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق دار المعارف ، ط ٢ ، القاهرة ، (١٩٦٨) ، ص ١٠٧ .

القول بالتأثير باعتباره تأثيراً ، وإنما ينكر أن ينسب هذا التأثير إلى النفوس ، وإنما هو مما يخلقه الله بقدرته وارادته للنبي ، سواء في ذلك ، ان كان مقارناً للتحدي ، فتكون المعجزة ، أو غير مقارن له ، فتكون الكرامة ، أو الآية[1] . ولا يمكن القول بأن ذلك جار مجرى الأشياء المعتادة في التأثير ، لأن النبوة شيء ، والمعرفة المعتادة شيء آخر ، وإن كانا معاً راجعين في النهاية إلى تأثير الله .

أما نظرية النبوة التي تقام على أساس الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة فهي نظرية جاء بها الفارابي الذي تأثر في جزء منها بعلم النفس الأرسطي ، وخاصة نظرية العقل الفعال ، ثم أخذ هذه النظرية تلميذه ابن سينا ، ثم تبنتها الاسماعيلية بطريقتها ، والغريب أن الغزالي الذي رد هذه النظرية على الباطنية وعلى الفلاسفة أعنف رد ، وأشده ، تأثر بها بشعور أو بغير شعور في رسائله المتأخرة تأليفاً عن « تهافت الفلاسفة » وعن « فضائح الباطنية » حيث شرح أن الباطنية تقول بأن النبوة فيض السابق على التالي ، ثم على النبي ، وأن مثال الأحلام أو الرؤيا بيان لذلك ، وشرح له . بل انه يقول أنهم ذهبوا إلى أن النبي يدرك الكليات عن طريق اشراق النور عليه ، في اليقظة كما يشرق نور الشمس على الأجسام الصقلية[2] .

أما أبو بكر بن العربي فقد جاء ليمثل رأي الأشاعرة تمثيلاً صحيحاً ، وأراد أن يكشف عما علق بالغزالي من شوائب تنافي نظرية المسلمين في النبوة ، فأوضح لنا أنه لا فرق بين قول الغزالي في أن النفوس إذا تجردت تؤثر في العوالم وبين قول ابن سينا أيضاً في أن النفوس تؤثر في العوالم ، كتأثير نفوس الأفلاك وعقولها ، وبهذا التأثير فسر ابن سينا الخوارق للعادة ، كالمعجزات والكرامات . قال ابن سينا : (واعلم أن في الطبيعة عجائب وللنفوس العالية الفعالة ، وللنفوس

---

(١) العواصم من القواصم ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) د. ابراهيم مدكور ، الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠٨ .

السافلة المنفعلة ، اجتماعات على غرائب[1]) . ويبدو أن هذا التناقض الذي وقع فيه الغزالي ، إن صحت نسبة بعض كتبه إليه[2] ، هو ما جعل دي بور يقرر في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام أن الغزالي قد جانبه الصواب في بعض المسائل عن أن يتفق فيها مع ما تقرره مبـادئ الإسلام فقال : (وفي الحق أن مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر غريبة عن مبادئ الإسلام ، ويمكن ردها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام[3]) . كما أن الدكتور إبراهيم مدكور ، انتهى إلى أن الغزالي قد تناقض في رأيه في النبوة ، وأخذ في كتبه المتأخرة بنظرية الفارابي ، ودعمها على أساس من الاشراق والفيض[4] . والواقع أن نظرية الغزالي في المعرفة حسبما ذكر أبو بكر بن العربي وحسبما ورد في كتبه المتأخرة الصوفية لا تختلف عن نظرية أفلاطون الذي ذهب إلى أن المثل تعرف عن طريق البصيرة وابعاد الحواس ، وأنه إذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية ، وانحازت إلى جوهرها ، صفا بصرها فأدركت تلك الجواهر ، قال أفلاطون : (العلم اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود ، وقال في المقالة الخامسة من النواميس : محب الحكمة دائم النزوع إلى الوجود ، معرضاً عن الأفراد والظواهر ، ساعياً في البحث عن الماهيات العقلية ، لكي يتصل جوهره العقلي بما في الأشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد بها ، لما بينها من المشاكلة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما المعرفة ، واليقين فما العلم في نفس الأمر الا تذكر النفس حالتها السابقة التي كانت

---

(١) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات . ص ٢٢٢ .

(٢) ولكن ما أورده أبو بكر بن العربي يؤكد لنا منزع الغزالي في كتبه المتأخرة .

(٣) دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة د. محمد عبد الهادي أو ريده ، القاهرة، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ ص ٢٢٣ .

(٤) د. ابراهيم مدكور . الفلسفة الإسلامية . ص ١٠٨ .

عليها قبل الوجود البشري[1]) كالمرأة الحبلى التي تلد ما في باطنها من قوى . وقد قارن سانتيلانا بين هذا النص وبين ما أورده الغزالي في الرسالة اللدنية ، وأوضح وجه التشابه بينهما ، وبين ما أورده محي الدين بن عربي في مؤلفاته وما جاء في تفسير الإمام الرازي ، الذي حكى فيه آراء الفلاسفة الإسلاميين[2] ، وقد تفطن إلى ذلك كله أبو بكر بن العربي ، الذي يبدو أنه هو الذي نبه ابن تيمية (٧٢٨ هـ / ١٣٢٧) إلى نقد الفلاسفة ، وإلى نقد الغزالي أيضاً ، وتتبع ما علق به من آثار الفكر الفلسفي ، قال ابن تيمية : (وهو « أي الغزالي » يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف ، والعبارات الإسلامية ، ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين ، حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فانه قال « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر[3] » وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه[4]) فابن تيمية اعتبر ابن العربي من خاصة أصحاب الغزالي ، وهو على حق في ذلك ، لأنه اتصل به ، وخصص له أوقاتاً ، ليأخذ عنه ، وأملى عليه ما ذكره ابن تيمية من أنه يتفق مع ما ذهبت إليه الباطنية ويقصد بذلك الفيض ، ولم يقتصر ابن تيمية على ذكر أبي بكر بن العربي ، ممن نقد الغزالي ، وإنما أتى بأسماء جماعة أخرى نقدوه فقال : (ورد عليه أبو عبد الله المازري ، في كتاب أفرده ، ورد عليه أبو بكر الطرطوشي ،

---

(١) سانتيلانا ، محاضراته في الجامعة المصرية ، مخطوط في مكتبة أستاذنا الدكتور النشار ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) ن . م . ، ص ٤٣ .

(٣) أورد هذه الجملة أيضاً على القارىء في شرحه للشفاء للقاضي عياض اليحصبي ، ط . استانبول ، ١٢٢٩ هـ ، ص ٥٠٩ إلا أنه قال « منها » بدل « منهم » أما الذهبي فقد نقل عن أبي بكر بن العربي عبارة أخرى وهي : (حتى قال أبو بكر بن العربي : شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع . الذهبي ، سير النبلاء مصور بدار الكتب المصرية رقم ١٢١٩٥ ح لوحة ٧٤ ب - ١٧٦) .

(٤) ابن تيمية ، نقض المنطق ، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة ، والشيخ سليمان =

ورد عليه أبو الحسن المرغيناني رفيقه ، رد عليه كلامه في مشكاة الأنوار ، ونحوه ، ورد عليه الشيخ أبو البيان ، والشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، وحذر من كلامه في ذلك ، هو وأبو زكريا النواوي ، وغيرهما . ورد عليه ابن عقيل ، وابن الجوزي ، وأبو محمد المقدسي وغيرهم[1]) . أما جولد زيهر فقد ذهب إلى أن الغزالي خاض بنفسه دروب الفلسفة ومناهجها ، ولم يستطع أبداً أن يتخلص تخلصاً كاملاً مما كان لها في تكوين فكره الديني من أثر ، رغم أنه أعلن حرباً لا هوادة فيها على الفلسفة المشائية التي يمثلها ابن سينا[2] . واستند جولد زيهر في رأيه على نقد أبي بكر ابن العربي وأورد نفس العبارة التي أوردها ابن تيمية منسوبة إلى ابن العربي[3] . وذكر ابن تيمية أيضاً أن كثيراً من المسلمين قالوا في الغزالي أقوالاً غليظة ، لما أن ذهب إلى أن تصفية القلب بالرياضة وتزكيته بالأخلاق الحميدة تؤدي إلى أن يعلم حقائق الغيب ، حيث تابع في ذلك باطنية الشيعة وهم الاسماعيلية واخوان الصفاء . وقال نقاده ان كلامه يقدح في النبوة وفي الإيمان بالأنبياء ، لأنه مأخوذ عن الأصول الفلسفية ، وآراء الفلاسفة ، ولذلك قالوا في شأنه أنه أمرضه كتاب الشفاء لابن سيناء . وأنشد فيه أبو بكر بن العربي :

= ابن عبد الرحمن الصنيع ، ط ١ ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ ص ٥٦ وص ١٣٥ . وقال في كتابه « الرد على المنطقيين ص ٤٨٢ : (وكان مع تعظيمه لشيخه أبي حامد الغزالي يقول : شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أنه أراد أن يخرج منهم فما قدر . وكان يذكر عنه أنه كان يقول : أنا مزجي البضاعة في الحديث) . وهذا يدلنا دون شك أن ابن تيمية اطلع على كتب أبي بكر بن العربي وخاصة كتاب العواصم من القواصم لأنه ذكر فيه هذه العبارة : « بضاعتي في الحديث مزجاة » (العواصم من القواصم ص ٧) .

(١) ن . م . ص ٥٦ .

(٢) جولد زيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى ، وعبد العزيز عبد الحق ، وعلي حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٥٨ .

(٣) ن . م . ص ٣٢٣ تعليق ١٣٩ .

وكم قلت : يا قوم ! أنتم عـــلى شفا جرف من كتاب « الشفا »
فلمـــا استهانوا بتنبيهنـــا رجعنا إلى الله حـتـى كـفـا

برئنا إلى الله مـــن معـــشر بهم مرض من كتاب « الشفا »
فماتوا على ديـــن رسطالس وعشنا عـلى ملـــة المصطفى[1]

والغريب أن ابن تيمية لا يوافق نقاد الغزالي في كل ما انتقدوه فيه . ويرى أن النقاد قد أنكروا عليه كثيراً مما قاله من الحق ، وهذا بمثابة رد على أبي بكر ابن العربي الذي ذهب إلى أن تصفية القلب بالرياضة لا تؤثر في حصول المعرفة . قال ابن تيمية : (وقد أنكر عليه « أي على الغزالي » طائفة من أهل الكلام والرأي ، كثيراً مما قاله من الحق ، وزعموا أن طريقة الرياضة وتصفية القلب . لا تؤثر في حصول العلم . وأخطأوا أيضاً في هذا النفي ، بل الحق أن التقوى . وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم[2]) . ان الذي دفع ابن تيمية إلى تصويب الغزالي والانكار على من انتقده في اعتباره تصفية القلب سبباً في حصول المعرفة ، هو اعترافه بالعلية أو السببية التي أنكرها أبو بكر بن العربي أشد الانكار . كما أنكرها شيخه الغزالي نفسه ، ولكن الحق أن أمر الغزالي محير[3] . وحياته العقلية عجيبة .

وقد تأثر بأبي بكر بن العربي تلميذه أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن

---

(١) ابن تيمية . كتاب الرد على المنطقيين . تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي . المطبعة القيمة ، بمباي . ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ ص ٥١٠ - ٥١١ .

(٢) ن . م . ، ص ٥١١ .

(٣) قال ابن سبعين : (الغزالي لسان دون بيان . وصوت دون كلام . وتخليط يجمع الاضداد . وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي . وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري . ورابعة فقيه . وخامسة محيّر وادراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت . وفي التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار . الذي دعاه لذلك من عدم الادراك ، وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور ، ولكونه عظم التصوف). عبد الرحمن بدوي . مقدمة رسائل ابن سبعين . القاهرة (دون تاريخ) ص ١٤ .

أحمد السهيلي ، (٥٨١ هـ / ١١٨٥) فكان يقول : « نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي » وذكر ابن تيمية أن شيخه أبا بكر بن العربي كان يردد هذه العبارة[١]

والواقع أن الغزالي أدخل على نفسه وعلينا[٢] أيضاً اضطراباً شديداً في هذه المسألة إذ نجده أحياناً يجمع رأي الأشاعرة ورأي الفلاسفة في مكان واحد . ويؤوّل النصوص القرآنية على أساس من الأفلاطونية المحدثة ، كما يبدو ذلك في الرسالة اللدنية قال : (والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي ، والنفس الكلي أشد تأثيراً . وأقوى تعلماً من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر ... والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة إلى الفعل والتعليم هو اخراجه من القوة إلى الفعل[٣]) . فيوجد في هذا النص عنصر أفلاطوني وأفلوطيني في النفس الكلية ، وعنصر أفلاطوني آخر في أن العلم موجود في النفس وأنه تذكر . وعنصر أرسطي في القوة والفعل . وهذا أيضاً نجده عند اخوان

---

(١) ن . م . ، ص ٤٨٢ .

(٢) أو أدخل على كتبه المشكوك فيها .

(٣) الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص ١١٢ - ١١٣ وقد شك بويج في نسبتها إلى الغزالي ثم تراجع ، ثم بقي متشككاً كما شك فيها آسين بلاسيوس ، لاعتقاده أن هذه الرسالة تتفق مع « رسالة في النفس والروح » ، لابن عربي الصوفي . وقد نسبها إليه من القدماء صاحب الطبقات العلية ، وحاجي خليفة ، ومن المعاصرين ماسينيون . أما مارجرت سميث فلم تشك أنها للغزالي وشك فيها مونتجومري وت ، ونسبها إليه الأب مكارثي في نشرته لكتاب الأشعري « اللمع » . (عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ ص ٢٧٠ - ٢٧١) وكذلك سانتيلانا فانه ذكر الرسالة وقارن بينها وبين كلام أفلاطون في النواميس بناء منه على أنها للغزالي بدون شك . (محاضراته في الجامعة المصرية ، مخطوط بمكتبة أستاذنا الدكتور النشار ، ص ٤١ - ٤٢) .

الصفاء[1] حينما تحدثوا عن التعلم ، مع أنه قد قرر في كتابه « المنقذ من الضلال » أن النفس خلقها الله خالية ساذجة[2] ، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة ، ثم انه حين تحدث عن التعليم الرباني ، قسمه إلى قسمين فقال : (التعليم الرباني على وجهين القاء الوحي ، وهو أن النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ، ودرن الحرص ، والأمل ، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا ، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية ، وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها ، وتتمسك بجود مبدعها ، وتعتمد على افادته ، وفيض نوره ، والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس اقبالاً كلياً ، وينظر إليها نظراً إلهياً ، ويتخذ منها لوحاً ، ومن النفس الكلي قلماً ، وينقش فيها جميع علومه ، ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم ... ومصداق هذا قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم : (وعلمك ما لم تكن تعلم[3]) (النساء ١١٣) وليس هذا إلا تعبيراً عن الفيض على نحو ما نجده لدى الأفلاطونية المحدثة . ولكن الغزالي يعود فيقول بعد هذا مباشرة : (فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق لأن محصوله عن الله تعالى بلا واسطة ووسيلة[4]) ، ومعنى

---

(١) أشار بعض المؤرخين والفقهاء والمتكلمين إلى أن الغزالي متأثر برسائل اخوان الصفاء وبابن سينا منهم الإمام المازري المغربي الذي قال : (وعرفني صاحب له أنه كان له عكوف على رسائل اخوان الصفاء وهي احدى وخمسون رسالة ألفها من قد خاض في علم الشرع والنقل وفي الحكمة فخرج بين العلمين ... ووجدت أبا حامد يقول عليه « أي على ابن سينا » في أكثر ما يشير إليه من علوم الفلسفة) . عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ص ٥٤٠ وتابعه على ذلك الذهبي (ن . م . ، ص ٥٣٢) وإلى هذا ذهب أبو بكر الطرطوشي (ن . م . ، ص ٥٣٦) وكذلك ابن سبعين حيث قال : (كتابه « أي كتاب الغزالي » على أكثر ما يظهر في أكثر كلامه هو رسائل اخوان الصفاء فانه في الفلسفة ضعيف مثل أصله) . ابن سبعين ، بد العارف ، ونقل عنه هذا النص عبد الرحمن بدوي ، في مقدمته لرسائل ابن سبعين ص ١٤ .

(٢) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ١٣٥ .

(٣) الغزالي ، الرسالة اللدنية ، ص ١١٢ - ١١٠ .

(٤) ن . م . ، ص ١١٥ .

ذلك أنه أخرج النبوة من أن تكون فائضة عن طريق العقل والنفس ثم أخذ في بيان الوجه الثاني من التعليم الرباني وهو الالهام فقال : (والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية ، على قدر صفائها وقبولها ، وقوة استعدادها ، والإلهام أثر الوحي فان الوحي هو تصريح الأمر الغيبي ، والإلهام تعريضه[1]) ثم عاد إلى النظرية الإسلامية فقال : (والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً ، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً ، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وباريها ، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف ، فارغ لطيف[2]) ثم يعود إلى النظرية الفلسفية فيقول : (وذلك أن العلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى الذي هو في الجواهر المفارقة ، الأولية المحضة ، بالنسبة إلى العقل الأول كنسبة حواء إلى آدم[3] عليه السلام ، وقد بيّن أن العقل الكلي أشرف وأكمل ، وأقوى ، وأقرب إلى الباري تعالى من النفس الكلية ، والنفس الكلية ، أعز وألطف وأشرف من سائر المخلوقات ، فمن افاضة العقل الكلي يتولد الإلهام[4] ومن اشراق النفس الكلية يتولد الإلهام -فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء[5]) ، وأخطر من ذلك أنه عرّف النبوة تعريفاً يدخله في زمرة الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وهو : (فالنبوة قبول النفس القدسية حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول[6]) وإذا ثبت أن الرسالة اللدنية له حقاً ، فانه يحق لأبي بكر بن العربي أن يقول : ان

---

(١) ن . م . ، ص ١١٦ .

(٢) ن . م . ، ص ١١٦ .

(٣) هذا يشبه قول أفلاطون أن ذلك كالمرأة الحبلى التي يبرز ما في باطنها (سانتيلانا ، محاضرات الجامعة المصرية ، ص ٤٢) .

(٤) كذا في الأصل . والسياق يقتضي أن يكون : الوحي . أما في طبعة أخرى للكردي . القاهرة ١٣٤٣ هـ فقد سقط منها : (ومن اشراق النفس الكلية يتولد الإلهام) المرجع المذكور ص ٤٣ .

(٥) الرسالة اللدنية ، ص ١١٧ .

(٦) ن . م . ص ١١٧ .

الغزالي (دخل في قلوب الفلاسفة ، ولم يستطع أن يخرج منها[1]) ولذلك نجد ابن تيمية يصور لنامنحى الغزالي العقلي ، ومنهجه الفلسفي فيقول : (ولهذا جعلوا كلامه (الغزالي) برزخاً بين المسلمين والفلاسفة المشائين[2]) ، وقد لاحظ أستاذنا الدكتور النشار عن طريق النقد الباطني : (أن كتب الغزالي مليئة بالمعاني الفلسفية ، وأنه في بعض كتبه أضفى على المعاني الإسلامية صبغة فلسفية[3]) بيد أنه عقب على ذلك بأن صنيع الغزالي هذا ليس معناه أنه أخذ بما يخالف العقائد الإسلامية[4] ، ولكن نظرية العقول ، والنفس الكلية ، والاشراق ليست إسلامية في شيء ، فلماذا لجأ إليها الغزالي مع أنه هاجمها ، وفندها في تهافت الفلاسفة وبيّن أنها لعبة خيال ؟ وما هذه الوسائط الكثيرة واللغة الوثنية التي يتحدث بها ، وإذا كان الغزالي أشعرياً فان أبا بكر بن العربي أشعري[5] أيضاً ، وأكثر من ذلك فانه تلميذ له ، وحق لأبي بكر أن ينقد فكرة العقول والفيض إذ ليست أكثر من لعبة نسجها الخيال ، ولجأ إليها الفلاسفة اليونان لتفسير المعرفة ودرجاتها أحياناً ، ولتفسير المعرفة والوجود معاً أحياناً أخرى ، وذلك لأن هذه الفكرة القائمة على الفيض تتعارض مع مبدأ الخلق من عدم ، وفي لحظة أو في لا زمان ، وبدون وسائط ، وهو ما تقول به الميتافيزيقا الإسلامية الحقيقية ، ولكن يمكن لنا القول بأن هذا الاضطراب الذي يبدو واضحاً في الرسالة اللدنية يشير إلى أنها موضوعة مكذوبة منحولة .

---

(١) ابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصريح المعقول ، ط . القاهرة ص ٣ .
(٢) ابن تيمية ، منهج السنة النبوية ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ جـ ١ ص ٣٥٣ .
(٣) الدكتور النشار ، أبو حامد الغزالي ومعارضوه من أهل السنة ، بحث مأخوذ من مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد ، العدد الأول ، حزيران ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ ص ٤ – ٥ .
(٤) ن . م . ، ص ٥ .
(٥) ذكر ابن تيمية أن أبا بكر بن العربي من الموافقين لأبي الحسن الأشعري ومن أتباعه قال : (وكذلك المتأخرون من أصحاب مالك الذين وافقوه « أي وافقوا أبا الحسن الأشعري » كأبي الوليد الباجي والقاضي أبي بكر بن العربي ونحوهما لا يعظمون إلا بموافقة السنة والحديث . نقض المنطق ، ص ١٧) .

والواقع أن ابن العربي يريد أن يوضح الموقف الإسلامي المحض ، وأن يبعد عنه كل شائبة من شوائب الفكر اليوناني والغنوصي الباطني ، وأن يزيح عنه كل رائحة من روائح الوثنية أو الفلسفة الاشراقية ، اللهم إلا أن يقال ان هذه الكتب التي نصت على هذه الأفكار اليونانية وأصول الفلسفة الوثنية مثل « معارج القدس » و « الرسالة اللدنية » و « المضنون به على غير أهله »[1] وما إليها ليست له ، ولكن قوله الذي نقله عنه تلميذه أبو بكر بن العربي ، وكتبه له بخطه لا يمكن أن يتطرق إليه شك ، كما أن بعض كتبه الأخرى التي لا شك في نسبتها إليه « كفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » فيها شيء من هذا اللون من التأثر بآراء الفلاسفة .

أما أستاذنا الدكتور محمود قاسم فهو يقرر أن الغزالي قلد الفلاسفة الذين فند آراءهم ، وتأثر بهم ، وخاصة في مسألة النفس والمعرفة الاشراقية ، وأن ذلك يبدو واضحاً في كتاب « مشكاة الأنوار » وفي « فيصل التفرقة[2] » حيث أخذ عن ابن سينا أغلب براهينه على خلود النفس[3] ، كما أخذ بنظريته في الفيض

---

(١) يذكر ابن تيمية أن « المضنون به على غير أهله » كذبت جماعة من العلماء نسبته إليه أما أهل الخبرة – على حد تعبيره – به وبحاله فانهم يعلمون أنه له وأنه كلامه لأن مواد كلامه معلومة لديهم . وتعرض لرأي ابن الصلاح فيه . (نقض المنطق ص ٥٥) أما الباحثون المحدثون فقد انتهوا إلى انكار أن يكون « المضنون به على غير أهله » للغزالي ، وتابعوا في ذلك محي الدين بن عربي وابن الصلاح وقد رد عليه أبو بكر محمد بن عبد الله المالقي المتوفي سنة ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ بكتاب سماه « السجوم الواكفة والظلال الوارفة في الرد على ما تضمنه المضنون به من اعتقادات الفلاسفة » وأثبت عبد الله كنون بنصوص كثيرة أن الكتاب ليس له وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل المسفر السبتي الذي عاش في عهد الموحدين . (فلاسفة الإسلام في الغرب العربي ، منشورات جمعية نبراس الفكر . تطوان – المغرب . ١٣٧٩ هـ / ١٩٦١ ص ١١٩ – ١٢٧) .

(٢) الدكتور محمود قاسم . دراسات في الفلسفة ، مكتبة الأنجلو المصرية . ط ١ ، القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ ص ٨٢ – ٨٣ .

(٣) الدكتور محمود قاسم . في النفس والعقل . لفلاسفة الإسلام والاغريق ، الانجلو المصرية . ط ٤ . القاهرة . ١٩٦٩ ص ٩٨ – ١١٠ .

ليستعين بها على القول بحدوث النفس[1] ، وأخذ حججه على بطلان القول بالنفس الكلية التي يعود فيقول بها في بعض كتبه[2] .

ولكن كيف نستطيع أن نفسر هذا التناقض الذي وجد في مؤلفات الغزالي ؟ فهل يرجع ذلك إلى تطور في حياته العقلية والنفسية أم يرجع إلى أن بعض كتبه نحلت إليه ، وليست من وضعه ، ولا من تأليفه ، كما هو الحال بالنسبة لكتاب « النفخ والتسوية » أو « المضنون الصغير » الذي ترجح أنه لابن المسفر علي بن خليل السبتي فيما يقرر محي الدين بن عربي ، وكذلك « منهاج العابدين » والقصيدة النونية ، وقد شك آسين بلاسيوس وبويج ومنتوجمري أيضاً في « الرسالة اللدنية[3] » ، أما رسالة « معارج القدس » فان آسين بالاسيوس لم يشكّ فيها ، وكذلك منتوجمري ، أم نقول أن للغزالي مذهبين مذهباً لخاصة نفسه ، ومذهباً للجمهور ، أو أن له مذهباً للخواص ، ومذهباً للعموم ، ومذهباً لنفسه ؟ هذا ما جعل الفلاسفة أنفسهم في حيرة من أمره إذ تحير فيه ابن طفيل ، وابن رشد الذي أنشد فيه :

يوما يمان إذا مـا جئت ذا يمـــن وان أتيت معـــدا فعدنـــان

ويمكن القول بأن ابن تيمية كاد أن يأتي بحل لهذا الاضطراب ، إذ قال : (ولكن هو « أي الغزالي » وأمثاله ـ كما قدمت ـ مضطربين لا يثبتون على حال لأن عندهم من الذكاء والطلب ما يتشوفون به إلى طريقة خاصة الخلق[4]) ، فهو لا يريد أن يقل عن الفلاسفة في الاحاطة بما وصل إليه العقل ، وبما يمكن أن يصل إليه ، وبما يمكن أن يستشفه الإنسان من الأذواق ، وهو لا يهدأ له بال ، بل ما ينفك عن الجد في البحث والكتابة والانتقال من فكرة إلى أخرى ، وهذا شأن ذوي الذكاء النافذ ، والفطرة الفائقة ، التي تهفو إلى الكشف الجديد ما دامت بها شعلة من العقل ، ووهجة من الذكاء ، ووقدة من الإلهام ، ولمعة من الذوق .

(١) ن . م . ، ص ١٠٩ .

(٢) ن . م . ، ص ٦ .

(٣) بحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي Maurice Bouyges ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٤) ابن تيمية ، نقض المنطق ، ص ٥٥ .

فالقلق والاضطراب اشارة إلى حيوية العقل ، وتوقد الذكاء ، وعلامة تشوف إلى ما هو أقنع للعقل ، وأكثر اطمئناناً للقلب .

هذا ويمكن لنا القول أيضاً بأن أبا بكر بن العربي سبق ـ في المغرب ـ ابن رشد في انكاره للفيض حيث اعتبر النفس خلقاً لله مباشرة ، وذهب إلى أن المعرفة العادية تكتسب عن طريق الحواس والتجريد وذلك ما أثبته الدكتور محمود قاسم الذي فنّد مزاعم من أدعى أن ابن رشد من القائلين بالفيض[1] . وليس من البعيد القول بأن ابن رشد اطلع على كتب أبي بكر بن العربي ، وهو معاصر له ، فضلاً عن أنه كان نجماً لامعاً في سماء الأندلس والمغرب ، معروفاً بغزارة علمه ، وبعلو كعبه في المعرفة ، وبرحلة الطلاب إليه .

(٣) الحسيون أو منكرو النظر :

سلّط ابن العربي نقده الشديد على النزعة الحسية ، وعلى الذين يرون أنه لا يدرك إلا المحسوس ، أو ما يبدو في النفس بوضوح وتميّز ، من البديهيات وأوائل النظر ، من أحكام العقل كجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، ووجوب الواجبات ، أما ما عدا ذلك من المعارف التي يزعم أصحابها أنهم أدركوها بطريق النظر والاستدلال ، فانها مختلطة متناقضة يحيط بها الشك ، وتتضارب فيها الأدلة ، وتتكافأ البراهين : (فمتى رأيت نظارين اتفقا ، أو دليلاً وقف بك على منتهى ؟[2]) وأكثر من ذلك فان المحسوسات نفسها ، إذا أصابتها بعض التأثيرات ، فانها

---

(١) الدكتور محمود قاسم ، في النفس والعقل ، ص ١١٧ ، ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ٣ مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ١١٧ ، واستند في انكار ابن رشد للفيض على نص ذكره ابن رشد في تهافت التهافت وهو (وأما الذين قالوا بواهب الصور فانهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً ، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام) .

(٢) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٣٦ .

تصبح لا تدرك بدقة كافية ، فان الحذّاء إذا ما صنع حذاء على مثال قالب ، ثم استمر على ذلك ، وصنع ثانياً وثالثاً ... وسابعاً فانه إذا ركب السابع على الأول وطابقه عليه ، لا يجد بينهما من المطابقة التي كان يظنها ، وإذا كان هذا في المحسوسات ، فما بالك بالمعقولات أو النظريات .

سلك أبو بكر بن العربي في الرد على هذا الزعم ، زعم أصحاب تكافؤ الأدلة ، ومنكري النظر ، منهج القسمة العقلية ، فبيّن أن أصحاب هذا الرأي لا يخلو الحال من أن يكونوا يطردونه في الأعمال والعقائد ، أو يقصرونه على العقائد والنظريات ، فان طردوه في السلوك والتصرفات ، وأحوال المعاش ، فان دعواهم لا تقوم على ساق ، لأننا نجدها كلها تحتاج إلى اعمال نظر ، وليست مدركة بالضرورة ، وإذا زعموا أن مذهبهم مقتصر على مجال الاعتقادات الباطنية ، فان الأعمال التي سلموا بأنها موضوعات للنظر مرتبطة بالعقائد ، لأن الإنسان ينظر فيها أولاً ، ويرتبها في ذهنه نظرياً ، ثم بعد ذلك يدخل في مرحلة الفعل أو التنفيذ ، فاذا ما ثبت النظر في الأعمال أو السلوك فانه يثبت أيضاً في الاعتقاديات. فان زعم الحسيون أن الوصول إلى الحق مقطوع به في الأعمال عن طريق التجربة ، إذ يدرك الإنسان قطعاً أنه وصل إلى المقصود ، كما أنه يدرك أنه لم يصل إليه إذا حصل أن فشل في تحقيق غرضه ، إذا زعموا ذلك فان الرد عليهم - فيما يرى أبو بكر بن العربي - ليس عسيراً ، ولا ممتنعاً ، لأن الذي دفع إلى النظر في الأعمال إنما هو رجاء الوصول إلى الحق ، واصابة الهدف ، ولا يختلف هذا عما هو مقصود إليه في النظريات ، ثم يبقى بعد ذلك الوصول بالفعل إلى الحقيقة أو عدم الوصول إليها ، وذلك نظر آخر ، إذ أننا في النظريات أيضاً نسلك نفس المنهج ، فقد نصل وقد لا نصل ، وليس من الضروري أن يستوي النظر في الأعمال من كل وجه ، كما لا يلزم أن يستوي النظر في الاعتقادات من كل وجه ، إذ منها ما يدرك بسهولة ، وبدون مشقة ، ولا اجهاد نفس أو عقل ، ومنها ما يبعد ادراكه ، ومنها ما يقرب ، ومنها ما يتوقف فيه ، وذلك كله يحصل في مجال العمليات والاعتقاديات على حد سواء ، وليس في ذلك التفاوت أو تلك الصعاب أو

الاشكالات بمسوغ لنا أن نبطل النظر من أساسه ، كما لم يسوغ لنا أن نبطل التصرف والعمل ، عسر بعض الأعمال أو التصرفات أو عدم النجاح فيه بسهولة كافية . وأما مسألة الحذاء فان الخطأ فيها يعود إلى تقصير الاسكافي في ضبط المثال أو القالب[1] .

وإذا اعترض هذا الفريق ، وزعم أن الادراك في الكم أو الرياضيات ، يتفاوت في البساطة والتعقيد ، ولكن العقل مع ذلك يفضي فيها إلى اليقين . فان الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقائد الدينية إذ أن النظر فيها يؤدي إلى اليقين . وإذا أوردوا اعتراضاً آخر قالوا : إذا كان اليقين ممكناً في النظر في العقائد والاستدلال فيها مفضياً إلى الطمأنينة ، فلماذا نرى الناس مختلفين فيها ، ومنقسمين في شأنها ؟ أجاب ابن العربي على ذلك بأن الحق ثابت ، وإذا خالف فيه من خالف ، وضاده من ضاد ، فان خلاف من خالفه لا يبطله ، ولا ينفيه ، وإنما الواجب عليه أن يأخذ بمنهج صحيح في الاستدلال ، حتى يقف على الحق . وقرر أبو بكر بن العربي أن أكثر اختلافات المختلفين في العقائد ، المضطربين في شأنها لا يعود في الحقيقة إلى اختلافهم في قواعد النظر ، ومناهج الاستدلال ، وإنما يرجع إلى ما يوجد في هذه الطرق أو المناهج من عسر أو عوائق ، وإلى ما يصيب بعض العقول من كسل ، وإلى ضعف همة بعض النظار ، وقلة رغبتهم في مواصلة البحث ، واحتقارهم النتائج التي يمكن أن يصلوا إليها عن طريق العقل ، واحدى هذه العيوب بمفردها كفيلة بأن تقضي على الحقيقة وتبطلها[2] .

ولكن أبا بكر بن العربي عاد فسجل اعترافه بالقدر الذي قضى على الناس بأن يختلفوا[3] ، وينقسموا إلى أهل هدى وإلى أهل ضلال وحيرة ، وبأن تختلف

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٣٧ .

(٢) ن . م . ، ص ٤٠ .

(٣) وإلى هذا المنزع نفسه نزع الغزالي ، حيث ذهب في كتابه « القسطاس المستقيم » ، القاهرة (دون تاريخ) ص ٦١ إلى هذا الرأي وقال : (بل اختلاف الخلق حكم ضروري =

مناهج النظر وطرقه إلى واضح جلي ، وإلى خفي غامض ، ورغم ذلك كله فانه لا ينبغي لهذا الإنسان أن يترك سبيلاً لليأس ينتابه ، ولا منفذاً للاسترخاء أو الكسل العقلي ينفذ منه إليه ، لأنه إذا ما عاقه عائق في منهج من المناهج أحياناً ، فانه لا يبعد أن يجد ضالته في طريق آخر مفتوح ، واضح المعالم ، بيّن الشارات ، هاد إلى ما يهفو إليه من غايات ، وسالك به إليها ، ومن أجل ذلك قرر في حسم وقطع ، فقال : (فأي دليل لم يوصل إلى مدلول ؟)[1] ، وبيّن أن الذين يسلكون هذا المسلك في انكار امكانية المعرفة النظرية ، والاقتصار على مجرد المعرفة الحسية إنما هم أهل التعطيل والاباحية الذين يحتالون لهدم قواعد الشريعة ، ويرمون إلى نقض أصولها وأنّى لهم ذلك ؟

(٤) التعليمية أو المقلدة :

أقرت التعليمية أو الاسماعيلية بالعلم واعترفت بأن المرء لا يخلق عارفاً ، وإنما يكتسب المعرفة ، ولكن المعرفة لا تحصل إلا لطالبها ، ولا يصح طلبها من كل أحد ، بل إنما تطلب من أهلها ، وليس للعلم أهل إلا المعصوم عن كل خطأ ، وهو الإمام المعصوم ، عصمة مطلقة ، فطريق العلم إنما هو الأخذ ، أو النقل عن معصوم ، والارث من إمام .

إن هذا الموقف في مجال المعرفة هو أول بدعة ـ فيما يقول أبو بكر بن العربي ـ لقيها في رحلته المشرقية[2] ، وأتيح له أن يناقش أهلها في الشام وسواحله ، في عكا وغيرها من المواطن ، وأن يسمع منهم مباشرة ما يذهبون إليه من آراء ، وأوضح لنا أنهم يزعمون أن العقل لا يستقل بدرك الحقيقة ، ولا يستطيع الحصول عليها ،

= أزلي « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك وكذلك خلقهم وتمت كلمة ربك » أفادّعى أن أرد قضاء الله الذي قضى به في الأزل ؟) .

(١) أبو بكر بن العربي ؛ العواصم من القواصم ، ص ٤٠ .

(٢) ن . م . ، ص ٤١ .

لكثرة الشبه ، ولوجود الاختلاف والاضطراب بين الناس في مذاهبهم واعتقاداتهم ، ومن أجل ذلك وجب الرجوع ، والالتجاء إلى علم معصوم من الاختلاف ، وإلى مصدر يمتلك وحده هذا العلم ، وهو الإمام المعصوم ، إذ هو عندهم مصدر المعرفة والعلم الإلهي ، ومنبع أسرار الله في عباده ، وعنده يلتمس ما كان ، وما يكون ، وما سيكون[1] . وفطن ابن العربي إلى ما في مذهبهم ، من القول بالحلول فقال : (وهذا مما ينبغي أن تعلموا أنه راجع إلى القول بالحلول)[2] ، وبيّن العلاقة بين كون الإمام مصدراً للعلم وبين اعتقاد الحلول ، وأوضح أن المذهب التعليمي ، أو الباطني الإمامي ، يرجع في حقيقته إلى أن الله سبحانه حالّ في كل معصوم ، وإلى أن المبلغ في الواقع إنما هو الله بواسطة حلوله في آدمي ، وهو الإمام المعصوم ، ويذهب أستاذنا الدكتور النشار إلى أن الذي دعا الإمامية إلى هذا ، وإلى انكار الرأي والقياس والاجماع إنما هو سبب سياسي اجتماعي ، وهو اعتقادهم أن مصدر السلطة هو الإمام وحده ، وأن الأمة أو المجتمع ليس له دخل في ذلك[3] ، ومن ثم وجب اعتقاد العصمة في شخصه وإلا لم يتم له الأمر ، أي أن الاسماعيلية قامت بحركة ايديولوجية ، سياسية اجتماعية واسعة ، تتمثل في حزب سري يريد أن يغيّر معالم الحياة الاجتماعية والسياسية طبقاً لأفكار يحملها تؤدي إلى هدمه ، حتى أن مكسيم رودينسون ذهب إلى أن الاسماعيلية سبقت إلى نظرية قال بها فيما بعد ماركس عن فيورباخ تعتبر أساساً لكل التطبيق الماركسي وهي : أن الفلاسفة قد اكتفوا لحد الآن بالتعبير عن العالم وفهمه بوسائل مختلفة ، أما الآن فمهمة الفلسفة هي تحويل العالم وتغييره وبيّن أن هناك جذوراً عميقة بين الاسماعيلية والماركسية المعاصرة ، فكل منهما تحاول أن تجند الجماهير طبقاً لمنظمات ، يوجهها من القمة مفكرون منظمون وأن تنظم جيشاً لخدمة ايديولوجية تمتاز بأنها تحاول

---

(١) الدكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٤٣ .

(٣) الدكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ٢ ص ٢٩٩ .

في مقدمة ما تحاوله ، أن تغيّر العالم طبقاً لرغبات تلك الجماعة[1] .

وقد أورد أبو بكر عدة أخبار عن مناظراته مع الباطنية ، ومن أهم هذه المناظرات المناظرة التي وقعت بينه وبين أبي الفتح العكي الإمامي[2] ، ومناظرته مع رئيس الباطنية الاسماعيلية ، في محرس الطبرانيين على ساحل عكا[3] وقد أبدى في هذه المناظرة لباقة فائقة وذكاء نافذاً للتخلص من غائلة الاسماعيلية ، وقد ناظر أيضاً أميراً من أمراء الباطنية عرف بالجدل والحذق فيه ، وهو أمير عكا[4] ، ويشبه نقده للباطنية في الجملة نقد شيخه الغزالي لها ، ويبدو أنه ناظر هؤلاء الاسماعيلية في الشام قبل أن يلتحق بالعراق ، وقبل أن يلتقي بالغزالي وقبل أن يأخذ عنه كتبه ، ويحتمل أن يكون قد اطلع على كتاب الغزالي في الرد على الباطنية قبل أن يلتقي بمؤلفه وذلك بأن حصل عليه عند أهل السنة ، الذين التقى بهم في الشام وخاصة شيخه إبراهيم بن نصر المقدسي الذي ثبت أنه التقى به الغزالي في الشام ، كما أنه يحتمل أن يكون قد اطلع على كتاب أبي بكر الباقلاني في الرد على الباطنية ، إذ أنه قد أشار إليه في كتابه العواصم من القواصم[5] ، والواقع أنه

---

(١) مكسيم روديسنون ، نظرة مفكر اجتماعي إلى الفلسفة الإسلامية ، (ضمن فلاسفة الإسلام في الغرب العربي) ص ١٨٠ – ١٨١ .
(٢) العواصم من القواصم ص ٤٤ – ٤٥ .
(٣) ن . م . ، ص ٤٥ – ٥١ .
(٤) ن . م . ، ص ٥٢ .
(٥) ذكر أبو بكر بن العربي أن أبا بكر بن الباقلاني قد سبق الغزالي في مجال الرد على الباطنية ، إلا أنه نبه إلى أن نقد الغزالي أشمل وأكثر حسماً ونظاماً (العواصم ، ص ٥٥) وقد أمدنا أبو بكر بن العربي بأخبار متعددة ومعلومات مهمة عن الباطنية وتاريخها في العراق ونقل إلينا بعض النصوص التي كانت مكتوبة في مناشيرهم التي كانوا يبثونها في بغداد (العواصم ، ص ٥٥ – ٥٩) .

كتب كتابه العواصم الذي ذكر فيه مناظراته مع الباطنية وردوده عليها بعد أن قرأ للغزالي كتابه فيهم ، وليس من شك في أنه قد ازداد بصارة بها ، وخبرة بالرد عليها ، متأثراً في ذلك بالغزالي ، ولا داعي يدعونا لأن نستعرض ما دار في هذه المناظرات ، لأنها موضوعة أمام القارئ في نص كتاب العواصم ، فيمكن له الرجوع إليها ، لأن ايراد ما تنطوي عليه من ردود يطيل ما نحن بصدده من بيان أهم الأفكار التي نقدها أبو بكر بن العربي ، وأهم الآراء التي انتهى إليها من خلال نقده السلبي والايجابي لها .

ومن جهة أخرى فان أبا بكر بن العربي اعترف بأن العقول تقصر أو تعجز عن ادراك ما لا مجال لها فيه ، وأنه لا غنى في مجالات معينة عن معلم ، وأن هذا المعلم لا بد أن يكون معصوماً ، وسجل لنا اعترافه بهذه المقدمات التي يبدو من ظاهرها أنها مقدمات الباطنية نفسها ، غير أنه بعد أن سلّم بصحة هذه المقدمات ، تساءل عن هذا المعلم ، من هو ؟ ان هذا المعلم لا يخرج عن أن يكون رسولاً ، ويجوز أن يكون الرسول واحداً ، كما يجوز أن يكون متعدداً ، ولكن الواقع التاريخي بيّن لنا أن الرسل كانت تترى على أمم الإنسانية ، وتعددت في أزمنة مختلفة دعواتها ، ورسالاتها ، ولكن رغم ذلك كله فان من يأخذ عن هؤلاء الرسل ، والأنبياء المعصومين ، لا يجوز أن يزعموا لأنفسهم العصمة ، كما لا يجوز أن تزعم أو تنسب إليهم ، كما يفعل دعاة الباطنية ، وهذا أمر لن يستطيع أدعياء الاسماعيلية أنفسهم رده ، أو نقضه ولا تفنيده . وأشبه أبو بكر بن العربي في بعض ردوده ردوداً للغزالي تمام المشابهة[1] ، ويلاحظ أن ابن العربي يرد أصول الباطنية إلى المجوس ، وهو ما قال به بعض الباحثين في مسألة غيبة الإمام ورجعته[2] ،

---

(١) قارن العواصم من القواصم ، ص ٥٩ ، المنقذ من الضلال ، ص ١١٩ .
(٢) الدكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٣٠٢ . جولد زيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٩٥ .

ولكنه مع ذلك لم يغفل على وجود العنصر الفلسفي الغنوصي فيها ، بل تفطّن إليه ، وبيّن أن البرامكة مجوس أخذوا ـ مع ما لهم من مجوسية ـ بالفلسفة ، ويبدو ذلك في استخدامهم العقول ، والفيض الأفلوطيني[1] ، قال أبو بكر بن العربي : (وصاحب أمرها كله يحيى بن خالد ثم ابنه جعفر بن يحيى وكانوا باطنية يعتقدون رأي الفلاسفة فكادوا الدين ، وأحيوا المجوسية ... وتمكن العجم من افساد دولة العرب ، والملحدة من الملة ... وأظهروا الآراء الفلسفية بعد خلفائها[2]) وتفطن أبو بكر بن العربي إلى منهج هؤلاء الذين تسربوا إلى السلطة السياسية ، وإلى زمام الشؤون الاقتصادية من أجل استخدامها في كسب الناس وادخالهم في دعوتهم ، ويضرب لذلك مثلاً بالبرامكة الذين كسبوا الناس عن ذلك الطريق ، فعينوا كبار الموظفين كالقضاة ، ممن ينتحل نحلتهم ، ويذهب إلى مذهبهم ، وبلغ الأمر بأبي بكر بن العربي إلى أن اتهم رؤوس المعتزلة كالعلاف والنظام ، وبشر بن المعتمر ، بأنهم اختيروا لمساعدة البرامكة كما اختيرت جماعة من المرجئة كالصباح بن الوليد الذي لا نعرف عنه شيئاً ، واختيرت طائفة أخرى من الشيعة كهشام بن الحكم .

ولأبي بكر بن العربي نظرة ناقدة نافذة ، وهي وجهة منهجية نقدية تتمثل في أنه تفطن إلى ما في النقل عن اليونان وغيرهم عن طريق الترجمة ، من عدم ثقة في النقل وفي الترجمة ، إذ أن الترجمة في نظره كانت الطامة الكبرى ، لأن البرامكة كلفوا بترجمة الكتب الطبيعية والطبية ، من كان يهودياً أو نصرانياً ، أو ملحداً فمزج ما ترجم من الطب بعقائد معارضة للشريعة ليتوهم القارئ أن هذه الأمم الفاضلة التي ترجمت عنها هذه الكتب كانت تعتقد هذه العقائد ، وتتمذهب بهذه المذاهب ، ففتنوا الناس في دينهم ، وفشت الزندقة ، وتمكنت

---

(١) ن . م . ، ص ٤٠٢ – ٤٠٣ قرر الدكتور النشار أن الاسماعيلية ليست متأثرة بالتنوية أو المزدكية وإنما هي مذهب فلسفي .

(٢) العواصم من القواصم ، ص ٦٠ – ٦١ .

البدع ، وبثت البرامكة الدعاة في الآفاق ، وعينوا الموظفين والعمال والقضاة من بين من اعتقد هذه العقائد ، ورأى هذه الآراء ، وانتحل تلك النحل ، واستعانوا بالفلاسفة والأدباء ، حتى إنه لم يبق بيت لم تدخله مؤلفاتهم ، ومذاهبهم ، وانقسم الناس فيهم ، بين آخذ وتارك ، ومختار ورّاد ، وذكر أبو بكر بن العربي أنه يوجد من بين الذين اصطنعهم البرامكة ، وربوهم في حجورهم ابن المقفع ، وابن الراوندي ، والجاحظ . بيد أن أبا بكر بن العربي لم يتوسع في هذا النقد ، ولم ينفذ فيه نفاذاً كاملاً ، وإنما الذي تعمق في ذلك ، وأبان عن الانتحال في كتب كثيرة ، في عهد الترجمة ، وعن عدم الثقة في المترجمين ، هو القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥ هـ / ١٠٢٤) الذي بيّن كيف كانت تنحل الكتب بعد تأليفها إلى من مضى من الفلاسفة والمفكرين لتنتشر وتذاع ، وكذلك الجاحظ الذي أشار إلى أن بعض ما يقال عنه وجد في كتب الأوائل كذكر الشهب أمر لا سبيل إلى العلم به لأن كتب الأوائل منقولة في عهد الإسلام ، وإنما نقلها الآحاد من أعداء الإسلام ، ومن أشد الناس حرصاً على تكذيب النبي ، وتشكيك أهل الإسلام ، وأضاف إلى ذلك أن هذا الواحد الذي نقل وترجم يقال فيه : من أين لنا أنه عالم باللغتين ، المنقول منها والمنقول إليها ، حتى نثق بنقله ؟

وقال القاضي عبد الجبار : (وهو كما قال أبو عثمان ، فان هذه الكتب التي وضعت في الإسلام ونسب بعضها إلى الهند ، وبعضها إلى الروم ، وبعضها إلى اليونانية ، وبعضها إلى القبط ، وبعضها إلى النبط ، وبعضها إلى الفرس ، فانما وضعها الواحد بعد الواحد ، وزعم أنه وجده لأهل تلك اللغة ، وزعم أنه عالم بتلك اللغة فنقله ، فهو أمر لا يقع به علم ، وليس معنا أكثر من دعوى هذا الواضع فمقدار ما يكتبه ويترجمه ويلقيه إلى الوراقين ، فيدور في أيدي الناس . فيقول : من لا علم له ، ولا عادة له بمجالسة المعتزلة ومن أخذ عنهم ، ومن لا سبيل له إلى طرق أهل العلم : هذا من كتب الأوائل ، فاعرف هذا ، فانه باب كبير ، وكل أحد في أمس الحاجة إليه ، فان الجهل وترك التأمل غالب على الناس ، وأعداء

الإسلام كثير ، وهم بينهم ، يكيدونهم بأنواع الكيد من حيث لا يشعرون[1]) ، لقد تنبه إلى خطر هذا المنهج ، بذكاء ، وعمق ، وفطن إلى الصراع الفكري العنيف الذي يتربص بالإسلام ، ويضع أصحابه مؤلفات ينسبونها إلى اليونان وغيرهم من الأمم المعروفة بالحكمة ، ليسهل أخذها واعتقاد ما فيها ، وذكر لنا أمثلة كثيرة تشير إلى التزييف في الكتب فقال : (فمن ذلك خطب ورسائل ووصايا وحكم وضعت في أيام بني العباس ونسبت إلى أمم العجم ، لا سبيل إلى العلم بما ادّعى[2] واضعوها من أنهم وجدوها للأوائل[3]) ، وأورد أمثلة أخرى مما كتب في الأدب ككتاب « ثغرة وثعله » الذي وضع لمعارضة « كليلة ودمنة » وكتاب وضعه منجم أخبر فيه بنبوة محمد ، وأنه يدوم كذا وكذا سنة ، وذكر أحوال الخلفاء من بعده إلى أيام علي دون أن يذكر أسماءهم ، وما هو في الحقيقة إلا كتاب وضع بعد هذه الأحداث كلها ، ثم نحل إلى رجل قديم هو جاباն منجم كسرى بن شروان[4] . فافتتن به المنجمون ، وفتنوا غيرهم بدعوى أن أمرهم على حق ، وأن علمهم لا يتطرق إليه شك ، ولا تحوم حوله ريبة ، حتى فضح أحدهم وهو اسحاق بن فليت المنجم اليهودي رئيس المنجمين ببغداد ، فضحه أحد المعتزلة ، وأبان عن ضلاله ، وتمويهه[5] ، وبيّن القاضي عبد الجبار أن هؤلاء المنجمين عمدوا إلى أمور كانت قد وقعت ، فنظموا فيها أشعاراً ونحلوها قوماً قد مضوا ، زعماً منهم أنهم علموها قبل وقوعها ، كما صنعوا في قصيدة نحلوها ابن أبي العقب ، وصف فيها دولة بني العباس ، وخلفاءها وتواريخهم ، وقبورهم ، وزعموا أنه أخذ

---

(١) القاضي عبد الجبار المعتزلي ، تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، بيروت (١٩٦٦) ج ١ ص ٦٩ – ٧١ .

(٢) في الأصل : ادعوا .

(٣) ن . م . ، ص ٧١ .

(٤) ن . م . ، ص ٧٢ ، ٧٥ .

(٥) ن . م . ، ص ٧٢ – ٧٥ .

هذا عن الأيمة وعن الأوصياء ، مع أنه ـ فيما يقول القاضي عبد الجبار ـ أمر لا أساس له ، وكذب صرف ، وبيّن أنه أمر خطير ، وباب إلى المخارق والمشاكل : (وللجهل به ضلت طوائف من هذه الأمة ممن خالف المعتزلة من طوائف الشيع وغيرهم[1]) . وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى أمر خطير . متفقاً في ذلك مع أبي بكر بن العربي ، وهو أن كثيراً من الكتب التي تنسب إلى الفلاسفة اليونانيين ما هي إلا كتب منحولة لا أصل لها فقال : (وهذه سبيل الكتب المنسوبة إلى اليونانية كأفلاطون وأرسطاطالس وغيرهم فانها نقلت في الإسلام . وناقلوها ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد ، الذين لا يعلم بأخبار جماعتهم شيء . وهم مع هذا أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأشد الناس حرصاً على التشكيك في الإسلام وصدّ أهله عنه ، وهم يتسترون بالنصرانية والنصارى لا يرضونهم . ويشهدون عليهم بالالحاد ، وتعطيل الشرائع ، والطعن في الربوبية . وفي جميع النبوات . وقد حرموهم ونهوا عنهم كقسطا بن لوقا[2] . وحنين بن اسحاق[3] . وابنه اسحاق ، وقويري . ومتى بن يونس[4] . ويحيى بن عدي[5] . وهؤلاء مع قلتهم ما جمعهم زمان واحد ، وكان يوحنا القس[6] مدرس اقليدس والمجسطي وغيره

---

(١) ن . م . ، ص ٧٥ .

(٢) ذكر ماكس مايرهوف أن قسطا بن لوقا ترجم كتباً فلسفية صحيحة وأخرى منحولة وخاصة كتب فلوطرخس (مقال له عنوانه : انتقال التراث من الاسكندرية إلى بغداد . ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية لعبد الرحمن بدوي ص ٥٩) وهو نصراني سوري من أصل يوناني عاش في القرن الثالث للهجرة ومعاصر للكندي .

(٣) توفي سنة ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ (المصدر السابق ص ٥٨) .

(٤) توفي سنة ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ .

(٥) أبو زكريا يحيى بن عدي . توفي سنة ٣٦٤ هـ / ٩٧٥ .

(٦) يوحنا بن مساويه . معاصر للمأمون وللمتوكل من بعده . كان رئيساً لبيت الحكمة . (التراث اليوناني ص ٥٨) .

يقول : قد حذف الذين نقلوا كتب هؤلاء كثيراً من ضلالهم ، وفاحش غلطهم ، عصبية لهم ، وابقاء عليهم ، وأعاروهم وأعطوهم ، ما ليس لهم من معاني الإسلاميين ، وبيانهم ، والعدو إذا كان متديناً لم يؤمن حنقه ، فكيف بمن لا يعتقد معاداً ، ولا يرجو حساباً ، ولا يخاف عقاباً[1]) ، ومن الثابت أن كثيراً من الكتب والرسائل نحلت إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم كأنباذقليس المزيف ، والكندي المسيحي المزيف ، ومن إليهما .

وقد طبق أبو بكر بن العربي والقاضي عبد الجبار من قبله منهج المحدثين التاريخي النقدي ، فبينوا أن حال النقلة مجهولة ، ان لم تكن عديمة الثقة ، متلبسة بالالحاد ، وبأغراض أخرى سياسية وغنوصية ، كالذين يتسترون بالنصرانية ويدسون ، والنصرانية منهم براء ، وما هم في الحقيقة إلا أهل الغنوص الذين تسربوا إلى الباطنية أو الاسماعيلية ، ولبسوا لبسة الإسلام ، وتقنعوا بقناعة كاخوان الصفاء ، وغيرهم من الزنادقة ، ومبتدعة التفلسف المزيف ، الذي يخفي وراءه أغراضاً سياسية ، واجتماعية واقتصادية أيضاً ، زيادة على الأغراض الشعوبية الحاقدة ، ونزعاتها الدفينة التي لم يتعمق الإسلام في قلوب أصحابها ، ولا خالطت بشاشته أرواحهم .

(٥) الفلاسفة :

ولم ينس ابن العربي أن يتعرض لموقف الفلاسفة في مشكلة المعرفة ، فذكر أن أولئك الذين نزعوا منزعاً فلسفياً ، زعموا أنه لا وسيلة للمعرفة إلا العقل ، وأن العقل فيه غناء وكفاية عما عداه ، وذهبوا إلى أنه لا مدرك في مجال الاعتقادات ، والأعمال والأقوال إلا العقل وحده ، وتعرض بعد ذلك لبيان تقسيم الفلاسفة ، للمعارف والعلوم وهي التي يسميها بالمدارك ، وذكر أنهم قسموها إلى أربعة أقسام أو مدارك :

١ ـ العلم الطبيعي أو معرفة الموجودات .

---

(١) ن . م . ، ص ٧٥ - ٧٦ ، ١٩٢ - ١٩٣ وج ٢ ص ٦٢٣ .

٢ ـ ما وراء الطبيعة أو الإلٓهيات .

٣ ـ السياسة وأدب النفس ، وهو النظر في المصالح العامة ، التي تقوم بالقانون الإنساني ، الذي ينبنى على التدبير النظري .

غير أن أبا بكر بن العربي نسي أن يذكر لنا **القسم الرابع** لأنه كان يملي كتابه العواصم هذا املاء ، وكثيراً ما ينسى الإنسان أثناء الإملاء أشياء ، ظاناً أنه أتى بها ، وأملاها في حال أنه لم يفعل ، ولكن يبدو أنه اعتبر المنطق هو **القسم الرابع**[١] ، لأنه ذكر أنهم مهدوا لهذه العلوم ولتحصيلها بمنهج أو بطريق أطلقوا عليه اسم المنطق ، حيث ذكروا فيه أنواع الأدلة ، وشروط التفكير ، على اعتبار أن هذا التمهيد نفسه جزء من الفلسفة أو قسم معين من أقسام العلوم الفلسفية ، ولا شك أن أبا بكر قصد من ذلك أن يبين لنا رأي الفلاسفة ، ولكنه خلط بين الكلام على الزنادقة ، وبين الكلام على الفلاسفة ، أو أن شئنا قلنا : ان الزنادقة أنفسهم زعموا لأنفسهم أنهم قد أحاطوا بالفلسفة ، وعرفوها ، ثم استخدموها لتبرير ما ذهبوا إليه من مذاهب وآراء ، وقد أشار إلى أن هذه الحركة الفلسفية تضم طوائف كثيرة ، فمنها حركة الزندقة التي تتمثل في ابن المقفع ، وابن الراوندي ، وغيرهما من أهل هذه النزعة ، وعدّ منها أيضاً حركة الاعتزال التي مثّل لها بالجاحظ وغيره من زعماء المعتزلة ورؤوسهم ، لأنهم في نظره يشتركون مع الفلاسفة في القول بأن العقل قادر على الوصول إلى الحقيقة باستقلال عن الشرع أو الوحي ، وهو ما قرره المعتزلة في مجال المعرفة الميتافيزيقية والأخلاقية ، وعندما أخذ أبو بكر ابن العربي في بيان أو ذكر من رد على الفلاسفة أو على من شاكلهم من الفرق ، صرح بأن أول من تعرض لحماية الدين ، وانتصب للذب عنه إنما هو أبو الحسن

---

(١) أما الغزالي فقد قسم الموضوعات الفلسفية إلى ستة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية ، وإلٓهية وسياسية وخلقية . (المنقذ من الضلال ، ص ١٠٠) ولكنه قسمها إلى أربعة أقسام في كتابه مقاصد الفلاسفة وهي : الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلٓهيات (مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ ص ٢) .

الأشعري ، وأصحابه من بعده ، الذين أوضحوا مناهج الأدلة ، وبينوا سبلها[1] ويبدو أنه انحاز لأصحابه الأشاعرة ، وغمط حق المعتزلة الذين مهروا في النضال عن الدين ، والدفاع عنه ضد الزنادقة المانوية وغيرهم ، ولعبوا دوراً مهماً في هذا المجال[2] حتى قيل فيهم أنهم تأثروا بالمانوية لكثرة جدالهم لهم ، ومناضلتهم إياهم . ولكن أبا بكر بن العربي تفطن إلى نقطة منهجية هامة حينما بيّن لنا أن الأئمة الذين ردوا على الفلاسفة وعلى الزنادقة لم يكلموهم بلغتهم ، لغة العقل المحض ، ولا ردوا عليهم بمنهجهم ، وإنما ردوا على الفلاسفة والمبتدعة بالآيات القرآنية وبالحديث ، مع أن هؤلاء الفلاسفة لا يعترفون بتلك النصوص ، ولا يقرون أغراضها ، بما استولى عليهم من الباطل ، ومن ثم أخذوا يهزأون بهم . ويطعنون في منهجهم . وينسبونهم إلى الجهل ، ويضحكون منهم في خلواتهم .

ولكن الذي رد عليهم – فيما يرى ابن العربي – بلغتهم وكافحهم بسلاحهم ، ونقض مذهبهم بمنهجهم ، إنما هو أبو حامد الغزالي ، الذي : (أفسد قولهم من قولهم ، وذبحهم بمداهم[3]) ، وبيّن ابن العربي أن من جيد ما صنفه الغزالي مؤلفه المسمى بتهافت الفلاسفة ، وكتابه القسطاس المستقيم ، الذي أبدع فيه ، حيث استخرج الأدلة والموازين من القرآن على نحو الوزن الذي يوجد عند الفلاسفة ، كما أنه أخذ في كتابه « معيار العلم » المنطق ورتبه في صورة من الأمثلة الفقهية والكلامية وأخرجه خالصاً من شوائب الفلسفة فيما يرى أبو بكر : (محا فيه رسم الفلاسفة ، ولم يترك لهم مثالاً ولا ممثلا وأخرجه خالصاً من دسائسهم[4]) ، ولكن

---

(١) العواصم من القواصم ، ص ٧١ وما بعدها .
(٢) يرى الدكتور النشار أن متكلمي المعتزلة والإمامية سبقوا إلى نقد الفلسفة اليونانية وإلى الرد عليها إلا أنهم أخذوا ببعض أسلحتها إلى حد ما وأدى ذلك إلى أن نفذت آراء فلسفية يونانية إليهم من خلال ذلك . (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ١ ص ٨١).
(٣) العواصم من القواصم ، ص ٧٨ .
(٤) ن . م . ، ص ٧٨ .

لا يلبث أن يعود إلى نقد منحى الغزالي الصوفي فيقول : (بيد أنه أدخل فيه أغراضاً صوفية . فيها غلو وافراط . وتدآل على الشرع وانبساط [1]) ويقصد بذلك كتابه « القسطاس المستقيم » الذي أومأ فيه إلى بعض المسائل الصوفية المتعلقة بالمعرفة كالمعراج الروحي وما إليه [2] . ولكن لم يتنبه إلى أن ما أورده الغزالي ليس إلا منطقاً يونانياً في لباس إسلامي واصطلاحات أو عبارات عربية إسلامية قرآنية . كما تنبه إلى ذلك ابن تيمية في كتابه « الرد على المنطقيين [3] » . ولم يهمل أبو بكر بن العربي أن ينقد من سبق الغزالي في هذا المجال فاعترف بالمنطق الأرسطي ، ودافع عنه . وألف فيه ألا وهو ابن حزم (٤٥٦ هـ / ١٠٦٣) الذي ألف كتاب « التقريب لحد المنطق » فذكر لنا أن ابن حزم اطلع على شيء من كلام الكندي . فدفعه ذلك إلى أن يؤلف في هذا العلم ولكنه ــ فيما يرى أبو بكر بن العربي ــ (جاء فيه بما يشبه عقله . ويشاكل قدره [4]) وإذا كان ابن حزم قد اعتمد على الكندي ، فان الغزالي قد اعتمد ــ في رأي ابن تيمية ــ على ابن سينا . وأدخل في ذلك مناهج أخرى صوفية . كما فعل ابن سينا أيضاً في آخر كتابه « الاشارات والتنبيهات » . ولذلك فان الغزالي في نظر أبي بكر بن العربي بلغ الذروة في المعرفة لولا أنه دنس معارفه بعناصر صوفية ، وأخرى غيرها ، لا تتسق مع أصول الشريعة . ومعانيها ،

---

(١) ن . م . . ص ٧٨ .

(٢) الغزالي . القسطاس المستقيم . ط . القاهرة . (دون تاريخ) . ص ٣٩ .

(٣) قال ابن تيمية : (فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية . في أول « المستصفى » وزعم أن من لم يحط بها فلا ثقة له بشيء من علومه وصنف في ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ودواما اشتدت به ثقته وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى أنه تعليم الأنبياء . وإنما تعلمه من ابن سينا . وهو تعلمه من كتب أرسطو . الرد على المنطقيين . ص ١٤ — ١٥)

(٤) العواصم من القواصم . ص ٧٨ وقد وصفه بأنه : (سخيف من بادية بلدنا يعرف بابن حزم) ن . م . . ص ٧٨ .

قال أبو بكر : (وقد كان أبو حامد تاجاً في هامة الليالي وعقداً في لبة الليالي ، حتى أوغل في التصوف ، وأكثر معهم التصرف ، فخرج على الحقيقة ، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة ، وجاء بألفاظ لا تطاق ، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق[1]) ، ويري أبو بكر أن سبب تأثر الغزالي بالفلاسفة وبآرائهم يعود إلى أنه كان يشتغل بها ، وبالتأليف فيها ، وفي أغراضها ومناهجها ، قال : (وهي في كل ذلك تسدك بقلبه ، ويطمح إليها بطرفه ويتعلق منها بأمنيته ، فتزل بها القدم[2]) .

وأخذ بعد ذلك أبو بكر في الرد على الفلاسفة وعلى الذين ذهبوا إلى آرائهم من المعتزلة ، حينما قرروا أن معرفة الله لا تحتاج إلى شرع ، ولا إلى نقل ، لأنه إذا ما قلنا باعتمادها على الشرع ، فان ذلك يؤدي إلى بطلان الشرع نفسه ، لما في القول بذلك من دور منطقي ، ولكن أبا بكر بيّن أنه بمجرد ظهور دعوى الرسول مع معجزة ، فان ذلك دلالة شرعية على وجوب النظر ، ووجوب الايمان أيضاً .

ان الفلاسفة والمعتزلة في نظره لم تعرف معنى العقل ولا علمت معنى الوجوب ، ذلك أن الفلاسفة يزعمون أن للعقل معانٍ كثيرة فهو يدل على صحة الفطرة ، وعلى التجربة ، وعلى التمييز بين الحسن و القبيح وعلى الوقار والسكينة ، وعلى أنه هيولاني ، وفعال ، ومستفاد ، إلى غير ذلك من أنواع العقول ، وزاد المتكلمون

---

(١) ن . م . ص ٧٨ - ٧٩ يذكر أبو بكر بن العربي أن علماء بغداد كانوا يقولون في الغزالي لما تحول إلى التصوف : (لقد أصابت الإسلام فيه عين) . وقد أشار الغزالي نفسه إلى مثل هذا المعنى في المنقذ من الضلال ص ١٣١ (فيقولون هذا أمر سماوي وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم) . ويمكن القول بأن أبا بكر بن العربي سمع هذا الكلام نفسه من أهل بغداد حين كان هنالك كما أنه قرأه في المنقذ من الضلال الذي لا يشك في وقوفه عليه .

(٢) ن . م . ص ٨٠ .

من المعتزلة أنه علوم نظرية وضرورية . وأشار أبو بكر بن العربي إلى أن أحد النحاة وهو الخليل بن أحمد (١٧٠ هـ / ٧٨٦) أخذ بعض هذه المعاني عن أرسطو . وأدّعى أنها عربية ، وذلك أنه فرق بين معنى التصورات . والمعاني الحاصلة بالفطرة . وهو العقل عنده . وبين العلم الذي يحصل عن طريق الاكتساب. أما أبو بكر فيرى أن العقل هو العلم . ويبدي سخريته من الفلاسفة الذين أدخلوا معنى العقل في الاشكالات التي يصعب ايجاد حل لها . دون داع أو مبرر . فقال : (فما ظنك بمعلوم بيّن يدخل في الاشكال . في هذه السوق الكاسدة . ويباع البيوعات الفاسدة[1]) . ان العقل في لسان العرب يدل على العلم . وليس من فرق في اللسان العربي بين عقلت وعرفت وعلمت . وأما ما رتبه النحاة ووضعوه من الاصطلاحات والحدود كالذات والصفات . وما إلى ذلك من العبارات فانه لا ينبنى عليه حكم عقلي ، ولا نظريات حقيقية ، وذهب ابن العربي مذهب الأشاعرة ومذهب الغزالي في « المنقذ من الضلال » ، وهو أن العقل الإنساني خلق صفحة بيضاء لا شيء فيها ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى فكرة ابن العربي ، ان الإنسان خلق بلا علم ولا عقل ، ثم خلقه الله فيه شيئاً فشيئاً ، ما دام العقل هو العلم نفسه ، قال الغزالي : (اعلم أن جوهر الإنسان خلق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله ... وإنما خبره في العالم بواسطة الادراك ... إلى أن يتجاوز عالم المحسات فيخلق فيه التمييز ... ثم يتطور إلى طور آخر فيخلق له العقل[2]) . وقد استدل أبو بكر على ذلك بقوله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) (النحل ٧٨) ويبدو أنه لخص رأي الغزالي الذي أورده في المنقذ من الضلال فقال : (ثم يخلق له العلم ، العقل ، المعرفة ، التمييز ، الإدراك ، التفطن ، الذكر ، إلى آخر الخطط والأسماء رتبة بعد رتبة وشيئاً بعد شيء[3]) . وبيّن أبو بكر

---

(١) ن . م . ص ١٧١ .

(٢) الغزالي . المنقذ من الضلال . ص ١٣٥ .

(٣) العواصم من القواصم . ص ١٧٢ .

أن الله خلق الإنسان غير عالم به ابتداء ثم ركب فيه وسائل العلم به وذلك في كتابه قانون التأويل حيث قال : (ولو شاء ربنا لخلق المعرفة لعبده به ابتداء من غير أن ينصب الأدلة ويعرف بوجه الدليل ، ولكنه بحكمته خلقه غير عالم ثم رتب فيه العلم درجات كما قال الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) (قانون التأويل ورقة ٦٣) . وقرر أبو بكر بن العربي بناء على مذهب الأشاعرة في الفلسفة الطبيعية ، أنه ليس في طبيعة الإنسان ، ولا في نيته ، استعداد طبيعي ذاتي للمعرفة إلاّ ما يخلقه الله له ، وأنه لا يمكن القول بوجود علة ومعلول في هذا المجال ، ولا بوجود ما يسمى بالتولد والتوليد ، إنما الإدراك العقلي ، وما ينطوي عليه من تنظيم وترتيب يجري على عادة ، وعلى أساس حالة عارضة من صنع الله وخلقه ، وليس في ذلك كله وجوب ولا ضرورة ، قال في قانون التأويل ورقة ٦٣ : (وفاتحة العلوم من فعله وعاقبتها عنده) ، فاذا ما كان ذلك العلم الذي يجده الإنسان مطابقاً لما هو في الواقع فهو تجربة ، وإن ظهر علم الإنسان في عمله أو سلوكه وفي أقواله فهو علم منتفع به ، ذلك أن المقصود بالعلم في تصوره هو العمل ، بحيث أنه إذا لم يظهر علم العالم في عمله فانه لا يقال فيه عالم ، وبذلك فان مفكرنا الأشعري يربط هنا بين العلم والعمل ، وبين المعرفة والسلوك الأخلاقي .

استعرض أبو بكر بن العربي رأي الفلاسفة في العقول وأقسامها على نحو ما نجده عند ابن سينا وعند الغزالي في عرضه لمقاصد الفلاسفة ، فذكر أقسام العقول المختلفة من عقل عملي ونظري ، وهيولاني وفعلي ومستفاد ، وفعال ، ثم وجه للفلاسفة نقداً لاذعاً في هذا المجال ، فالعقل الهيولاني الذي يعبر عنه الفلاسفة ـ فيما يقول أبو بكر ـ بأنه قوة في النفس صالحة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن موادها[١] ، ليس عنده إلا معلومات مترتبة على معلومات أخرى ، وأتى له

(١) العواصم . ص ١٣٠ .

بتعريف آخر فقال : (وأما الهيولاني فهو كاستعداد الصبي للقبول[1]) ولا داعي لأن نستعرض تعريفاته لكل عقل فذلك مبثوث في كتابه العواصم[2] نقلاً عن الفلاسفة . وإنما نريد أن نشير إلى نماذج من نقده لنظرية العقول الفلسفية التي سيطرت على أذهان الفلاسفة الإسلاميين ، ولم يحاولوا أن يتخلصوا من هيمنتها عليهم ، في يوم من الأيام . ذهب أبو بكر إلى أن قول الفلاسفة في أن العقل النظري ، هو قوة في النفس بها تقبل الماهيات أو الأمور الكلية ، ليس صحيحاً ؛ لأن التعبير عن هذا العقل بأنه قوة لا معنى له ، فهو مجاز ، وضرب من الخيال لا أساس له من الحقائق العلمية ، لأن هذا الذي يسمونه قوة ليس إلا عبارة عن العلم السابق أو المعرفة المتقدمة التي تترتب عليها فيما بعد استدلالات ، ونتائج ، ومعلومات لاحقة[3] ، وكذلك القول في العقل العملي الذي نقد الفلاسفة في تعريفه فقال : (وأما قولهم أن العملي قوة هي مبدأ التشوقي فهي دعوى ما لا يوجد ، وعبارة لا تفيد ، أما قوة فلا معنى لقولها[4]) . ويجدر بنا أن نلفت النظر إلى ما في رفضه لفكرة القوة[5] التي سيطرت على العلم القديم من أصالة علمية ومنهجية إذ أن العلم لم يتقدم إلا بطرح عبارات القوة وما في معناها من الألفاظ الكيفية التي لا تشير إلا إلى معان مائعة غامضة لا تدل على شيء ، وهذا فيما نعتقد أعظم نقد وجهته الحضارة الإسلامية متمثلة في منهج أبي بكر بن العربي إلى الحضارة اليونانية التي غشت على أبصار الفلاسفة الإسلاميين باصطلاحاتها ، وأسس أنظارها العلمية الكيفية النظرية المحضة ، وأن تفطن أبي بكر بن العربي إلى أن خيال الفلاسفة

---

(١) ن . م . ، ص ١٧١ .

(٢) ن . م . ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ١٧٠ - ١٧٤ .

(٣) ن . م . ، ص ١٧٢ .

(٤) ن . م . ، ص ١٧٣ .

(٥) قال : (وتسميته قوة مجاز لا معنى له . العواصم ص ١٧٣) وقال : (أما معنى قوة فلا معنى لقولها . العواصم ص ١٧٣) .

اليونانيين في تعداد العقول وترتيبها إن هو إلا تعبير عن درجات المعرفة وارتباط بعضها ببعض ، ان تفطنه لذلك لا يقدر بثمن في عالم المناهج العلمية السليمة إذ أنه سجل لنا ذلك. فقال : (وهي كلها « العقول » معارف وعلوم ، تجمع وترتب لتفيد ، وهو الذي يسمى النظر[1]) ، وتوجه إلى تلاميذه ، كي يعرفوا هذه الحقيقة وقال : (وهذا كله يبيّن لكم أنه علوم بعضها يتلو بعضاً ويتوالى مع البعض ، لا سيا على مذهبهم في تلا وتوالى[2]) .

وبيّن لنا أن العقل الفعال ليس إلا (تجريد النظر الخفي باستخراجه من المعلوم الحاضر ، مع الذكر له ، وليس في شيء من ذلك اشكال إلا من عباراتهم[3]) ، ثم لخص لنا نظريته التي انتهى إليها من خلال نقده للعقول فقال : (وإلا فهي علوم كلها مرتبط بعضها بالبعض ، ويتركب بعضها على البعض ، وكلها ترتب على العلوم الضرورية ، وتزيد وتنقص ، وتنسى وتذكر ، وقد بينا في غير كتاب أن العقل هو العلم بنفسه ، لا زيادة عليه ، كيفما تصرفت أحواله ، وانتظمت ، لا تختلف في ذلك[3]) . فالعقل الهيولاني الذي عبروا عنه بأنه استعداد ، مجاز بعيد في التعبير ، لا يعبر عن الحقيقة . وذلك لأن استعداد المحل لأن يكون عاقلاً أو عالماً لا يسمح لنا أن نسميه عقلاً ، أو علماً ، إلا على سبيل المجاز البعيد ، أو الخيال ، كما إذا سمينا النطفة إنساناً ، باعتبار ما فيها من استعداد ، لأن تصبح كائناً بشرياً ، أو لما فيها من استعداد لأن تكتسب معنى الإنسانية ، وكذلك القول في العقل الملكي الذي يعبر به عما حصل للإنسان من علم ، فهو لا يعدو أن يكون وسيلة لما بعده مما يترتب عليه من معارف وعلوم أخرى ، وأما العقل بالفعل فلا يصح أن نسميه فعلاً ، لأن التذكر الذي يقع من أجل استخدامه ليس بيد المرء

---

(١) ن . م . ، ص ١٧٤ .

(٢) ن . م . ، ص ١٣٠ .

(٣) ن . م . ، ص ١٣٠ .

دائماً أبداً ، نظراً لطروء النسيان ، أو الذهول عليه ، فيمكن ألا يعود إليه ، اللهم إلا إذا رده إليه من وهبه ! ، أول الأمر ، أو سبب من الأسباب يخلقه الله له ، فعند ذلك يصبح فعلا ، لأن الشيء بالشيء يذكر ، وأما العقل الفعال الذي إذا تحدث عنه الفلاسفة انتفخت أوداجهم[1] فليس إلا تركيباً فاسداً ، وتصوراً خيالياً ، لا وجود له في عالم الواقع[2] .

وهكذا استمر في نقد العقول التي وضعها خيال الفلاسفة ، ويبدو من ذلك ، أنه اطلع بدون شك على فكرة العقول هذه ، من خلال ما كتبه الفارابي ، وابن سينا ، والغزالي ؛ وخلاصة نقده أن هذه الأشياء أو التركيبات التي يسمونها عقولاً ، ليست إلا درجات من المعارف والعلوم التي يتلو بعضها بعضاً ، وينبني بعضها على بعض في الوجود والترتيب ، والوضوح ، فهي معارف ضم بعضها إلى البعض الآخر ، وجمع سابقها إلى لاحقها ، وحكم أبو بكر بن العربي على هذه العقول حكماً قاطعاً حاسماً بأنها : (أسماء لا فائدة تحتها ، وتهويلات لا طائل وراءها[3]) . والواقع أن نقد أبي بكر لم يقف عند المجال الفلسفي ، ومجال الاعتزال بل امتد إلى مجال الأشاعرة أنفسهم لأنهم قالوا بأن العقل هو العلم الضروري أو هو المقدمات البديهية التي يخاطب بها الله الإنسان ويأمره وينهاه بناء عليها ، إذ ذهب أبو بكر إلى أنه لا وجود لشيء يقال له ضروري ؛ وذلك لأن الله قد سمى هذه المقدمات التي يعتبرونها ضرورية ، وأنها هي العقل سماها علماً حيث قال : (إن في ذلك لآية لقوم يعلمون) (النمل ٥٢) كما أنه أطلق عليها عقلاً فقال تعالى : (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) (الرعد ٤) وبهذا الاعتبار فالعقل عنده إنما هو العلم ، وهو صفة يتأتى بها درك العلوم ، وقد اتبع في ذلك أبا الحسن الأشعري الذي ذهب

---

(١) ن . م . ، ص ١٣٠ .

(٢) ن . م . ، ص ١٧٤ .

(٣) ن . م . ، ص ١٧٤ .

إلى أن العقل هو العلم ، وأما فيما يتعلق باصطلاح الوجوب الذي استخدمه المعتزلة في قولهم أن المعرفة واجبة بالعقل ، فانه عند أبي بكر ، وعند الأشاعرة عموماً ، عبارة عن فعل يترتب على تركه ذم ، وهو عند المعتزلة ما يترتب على تركه عقاب ، إذا ثبت هذا المعنى لاصطلاح الوجوب ، فأي علاقة إذن في نظر ابن العربي بين الوجوب وبين المعرفة أو العلم ؟ وأي معنى من المعاني يربط أحدهما بالآخر ؟ ومن جهة أخرى فان الوجوب : (عبارة عن لزوم الفعل لفاعله ، واللزوم عبارة عن قول صدر عن الموجب الملزم[1]) ، ومن هنا فان معرفة الله صفة مكتسبة بأمره ، فاذا لم يكن هناك أمر ، أو الزام ، فانه لا يكون وجوب أو لزوم ، خصوصاً إذا علمنا أن المعتزلة يذهبون إلى أن الوجوب ما استحق تاركه العقاب ، ولا يتصور ذلك ، إلا إذا كان هناك خبر أو وحي ، يخبر عن وقوع فعل عقب فعل آخر ، وذلك كله لا يعرف إلا بواسطة الخبر أو العادة ، والحال أن المكلف ليس عنده شيء من ذلك كله قبل ورود الخبر ، ومجيء الوحي أو الشرع . وحاول أيضاً أن يرد ما يسميه المعتزلة بالخاطر الذي يخطر للإنسان ويهديه إلى أن له رباً دون أن يرد شرع ، أو قبل وروده إن ورد. وذلك أن هذا الخاطر في نظر أبي بكر ليس إلا كلاماً غامضاً ، غير بيّن ، لأن المرء عادة لا يهتم عند نشأته إلا بالمنافع الحسية ، واللذات البدنية ، وبطرق تحصيلها ، وأما البحث في الصانع أو الخالق ، وورود الخواطر بوجوب وجوده ، فانه عادة لا يرد على الذهن الإنساني إلا إذا نبه عن طريق سماع ذلك ، وأمثاله ، من أخبار الرسل ، وتواتر مجيئهم به ، ويحصل تصور ذنك بعد ارسال الرسل ، ودعائهم الناس إلى إله خالق[2] ، وإلى وجوب الإيمان به ، ووجوب شكره .

لم ينكر ابن العربي دور الحس في الإدراك وفي المعرفة كما لم ينكر دور العقل ، إذ أوضح لنا أن العقل لا يمكن أن ينكر عليه ادراك ما أعد له ، وما هو

---

(١) ن . م . ، ص ١٧٥ .

(٢) ن . م . ، ص ١٧٦ .

داخل في مجاله مما يمكن ادراكه في حدود امكاناته ، وإنما يقرر أبو بكر أن الذي ينبغي انكاره ، واستبعاده ، هو تلك الدعوى الحمقى التي لا تقوم على سوق ، وهي الزعم بأن العقل قادر قدرة مطلقة ، على ادراك أو تحصيل جميع المعلومات ، إذ أنه ليس لنا أن ندعي أن له امكاناً في الإدراك يتيح له أن يحيط بكل شيء ، بمفرده ، واستقلاله ، بل ان العقل متواضع ، ومحدود في مجال ادراكه ، إذ يوجد طور فوقه ، وعال عليه ، لا يقوى على ادراكه ، ولا على أن يطرق بابه ، وإنما الذين يقوون على طرق بابه ، والنفاذ إليه من العلماء على الحقيقة ، إنما هم الأنبياء الذين أوتوا وسائل توضيح حقائقه ، والتعبير عن قانونه ، وأراد أن يؤكد لنا نسبية العقل وحدوده فأتى بأمثلة لذلك في شتى العلوم الطبيعية نفسها ، تدل على أن العقل لم يستطع أن يقول فيها كلمته الأخيرة ، فكيف بما هو وراء العقل من العلوم[1] والمعارف .

لقد أخطأ الفلاسفة حينما زعموا أن الحكمة قوة عقلية يتلقى عن طريقها الحكيم ، المعرفة من الملأ الأعلى ، ليس للحكمة معنى إلا العلم ، وليس للعلم معنى إلا العقل ، ولكن في الحكمة معنى آخر يشير إلى العمل الذي هو ثمرة العلم . أما لفظ العلم مجرداً عن أي شيء آخر غير ذاته ، فهو لا يدل على معنى العمل ، إلا أن ثمرة العلم هي العمل بموجبه ، والتصرف بمقتضاه ، في جميع الأفعال ، وذلك لأن بناء ع ق ل في اللسان العربي يدل على معنى جريان الأفعال والأقوال أيضاً على قانون ثابت ، وكذلك القول في بناء ح ك م ، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى (ويعلمهم الكتاب والحكمة) (البقرة ١٢٩) وقوله : (ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) (البقرة ٢٦٩) فالمراد بالحكمة في الآية الأولى ـ في نظر أبي بكر بن العربي ـ علم الكتاب ، وفي الثانية العلم المطلق ، ويجوز أن تطلق الحكمة في اللسان العربي على العمل بمقتضى العلم ، وهو من باب تسمية الشيء بثمرته ،

---

(١) ن . م . ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

ويذهب أبو بكر إلى أن العلم لا يوهب ذاته بذاته ، وإنما يكون من قبل العالم المطلق الذي هو في غنى عن أن يوهب علماً من قبل غيره ، إذ هو ليس في حاجة إلى زيادة علم ، ولا يتصور فيه امكان تحصيل معرفة أو علم ، لم يكن حاصلاً عليه من قبل ، وبما أن الأشياء لا بد لها من مبادئ تنشأ عنها ، ومصادر تصدر منها ، ولا بد لها من أن تنتهي إلى مبدأ ، لا مبدأ قبله ، وإلى سبب ، لا سبب وراءه ، فان العلم أيضاً ينتهي إلى مبدأ لا مبدأ قبله ، ألا وهو الله ذو العلم المطلق ، والاحاطة الشاملة ، والفاعلية الكلية ، والعلوم والمعارف أنواع ، فمنها ما يوجد من واهبه ابتداء ، ومنها ما يترتب على أسباب ، وتجري هذه الأسباب نفسها على قانون تعليمي ، طبقاً للعادة ، إلا أنها تنتهي في آخر الأمر إلى معلم أول لا معلم قبله ، وهو الله : (ولا يعلّم آخراً إلا واهب العلم أولاً) .

ويرى أن العاقل المنصف إذا تأمل في الاعتقادات والأعمال ، وفي كيفية ترتب بعضها على بعض ، وتركيب بعضها على البعض الآخر ، تفطن وعلم ، أن ذلك أمر لا يستقل به الكائن البشري ، وأنه إنما وضعه المدبر الأول على التدبير الأول ، وأن الذي دبر الوضع الأول دبر الوضع الثاني ، ولكن يجوز لنا أن نضيف تدبير العلم إلى الأسباب الثانوية أو إلى الإنسان ، ولا بأس بذلك ، بشرط أن نضع في أذهاننا أن تلك الاضافة إنما هي على سبيل العارية ، لأن الشريعة أذنت في ذلك . وإنما الضلال كل الضلال أن ننسب الكل إلى الإنسان ، ونزعم أنه أدركه بذاته . لأن ذلك جهل وعماية ، جهل بحقيقة أنفسنا وعماية عن حدود مجالنا ، وإذا كنا لا نعلم أنفسنا ، فكيف نعلم غيرنا ، ويذهب أبو بكر إلى أن كشف الحقائق . واكتساب العلم يكون بالاستدلال العقلي فيما إذا كانت هذه الحقائق قد أحاط بها اشكال أو غموض حقيقي . وأما إذا كانت حقائق قد أخفاها مجرد اشكال ، حاصل من أوجه دلالات الألفاظ على المعاني ، فانها تبدو في وضوح بعملية التفسير ، لأن المعاني قد تكسي غير ألفاظها التي وضعت لها ، فتحتاج إلى الكشف عنها ببيان المراد بها .

نخلص من ذلك كله إلى أن أبا بكر بن العربي من مثبتي الحقائق الموضوعية ،

وإلى أنه من القائلين بامكانية المعرفة البشرية لهذه الحقائق ، وأن الحس والعقل والوحي من وسائل هذه المعرفة ، ولكن له من جهة أخرى ما يشبه المعرفة النقدية ، إذ قرر أن للعقل البشري حدوداً لا يتجاوزها ، ومجالاً أعدّ له لا يتعداه ، ونود أن نسجل هنا أن مذهبه تسيطر عليه فكرة أساسية وهي نفي العلية العقلية الضرورية أو السبب التام ، أو الكافي في مجال المعرفة ، ذلك المبدأ الذي تقوم عليه نظرية الصدور أو الفيض ، الذي لم يرتضه المسلمون وخاصة الأشاعرة ، إذ أنه أرجع كل تأثير في نطاق المعرفة إلى الفاعل المطلق ، وإلى المؤثر المطلق في مجال العقليات والطبيعيات ، أو في مجال المعرفة والوجود ، ألا وهو الله سبحانه ، ونجد أن أغلب نقده للفلاسفة وللمعتزلة أيضاً إنما هو قائم على هذا الأساس ، كما أنه من جهة أخرى أعطى أهمية كبيرة ـ باعتباره مسلماً ـ إلى الوحي وإلى النبوة ، وحاول أن يبعد عنها كل شائبة من شوائب الاكتساب ، ولذلك انصب نقده اللاذع الحاسم على المتصوفة والباطنية أو أصحاب الفيض ، وعلى القائلين بعصمة الإمام ، وبأنه مصدر للمعرفة ، من أجل أن تبقى النبوة ، نبوة محضة ، أي من أجل أن يبقى مصدرها إلهياً محضاً ، لا تشوبه شائبة من شوائب عقل الإنسان ، أو العقل الفعال ، أو الخيال ، مما نجده في تصورات الفلاسفة وفي أنسجتهم العقلية التي ترتد إلى محض الخيال ، وإلى مجرد التصور الذهني لتفسير المعرفة البشرية ، وارجاعها إلى عامل خارج عن الإنسان ، يشرق عليه ، وينيره ، ويجعله بصيراً بحقائق الأشياء ، ويمكن لنا القول بأن أبا بكر بن العربي قد مهد بنقده هذا للفلاسفة والمتصوفة ، طريقاً إلى ابن تيمية الذي خاض ذلك الغمار ، وأثار فيه معارك شديدة ، وعواصف لافحة وأصبح العدو اللدود للفلاسفة ولما يزعمونه من العقول ومن الفيض وللمتصوفة ولما يدعونه من وحدة وجود ، واتحاد ، وإلهام ، وكشف ، وفناء ، ومشاهدة ، كما نستطيع القول بأن نقد أبي بكر بن العربي كان له أثره في ابن رشد ، رغم عداوته الشديدة للأشاعرة ، وخاصة نقده لحبيبه الإمام الغزالي ، إلا أنه قد تأثر به ، وأخذ عنه أشياء كثيرة ، ونشر كتبه في المغرب ، وعلمها لطلاب المعرفة في الأندلس .

ج – منهجه :

ان أهم ما يميز لنا شخصية المفكر العلمية ، ويوضح لنا آراءه ، ومذهبه ، الذي ينزع إليه ، إنما هو منهجه وطريقته في معالجة المشكلات الدينية والعقلية وغيرهما من مجالات المعرفة الإنسانية .

(١) التأويل :

يذهب ابن العربي إلى أن المعاني تؤخذ من النصوص على أساس أصل الوضع اللغوي العربي ، ودلالات الألفاظ الصريحة ، وأنه لا يجوز الانتقال من صريح الوضع إلى ما سواه ، ولا تحويله إلى معان أخرى ، ثم ان ما يلمح بعد ذلك من الاشارة إلى معان أخرى ثانوية ، ترتبط بالمعنى الأصلي الصريح ، من ضرب الأمثال والأشباه ، فانه سائغ ، لا يمنعه مانع ، لأنه وظيفة عظيمة من وظائف العقل ، وباب واسع من أبواب الدين ، ومنهج واضح من مناهج الشريعة ، ولذلك أنكر أبو بكر بن العربي على من يسميهم بأصحاب الاشارات ، وعلى الباطنية تأويلاتهم البعيدة ، وتمحلهم في قلب الأوضاع اللغوية ، والمعاني الشرعية عن حقائقها التي وضعت لها ، على قانون اللسان العربي ، وقانون الوحي النبوي الإلّهي ، حين زعموا أن لسان العرب ، ولغة مضر تحتمل وجوها ، وتدل على معان لا يدرك حقيقتها إلا الكامل بنور العلم[١] ، وهم وإن كانوا معترفين بألفاظ الشريعة ونصوصها ، مقرين بها إلا أنهم (زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية ، وقعت الاشارة إليها من ظواهر هذه الألفاظ ، فعبروا إليها بالفكر[٢]) ، واستدلوا على ذلك بأحاديث ، وبأخبار ، رووها عن الصحابة . وقد ضرب لنا أمثلة كثيرة مما تأولته الباطنية ، وصرفته عن ظاهره طائفة الاشارات ، ومع ذلك كله ، فان أبا بكر بن العربي لا مانع عنده من أن يتعمق الإنسان النصوص ، وأن يستخرج

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٠٧ .
(٢) ن . م . ، ص ٢٠٦ .

منها بالفكر ، اشارات ، ومعاني كثيرة ، ولكن ذلك بشرط أن يتمسك بالوضع الأصلي ، وبالمعنى الصريح قبل كل شيء قال : (والذي تحرر بعد تحرير الافتكار في سبيل النظر والاعتبار ، أن الصريح عام في الدين ، به جاء البرهان ، وعليه دار البيان ، فلا يجوز أن يعدل بلفظ عن صريح معناه ، إلى سواه ، فان ذلك تعطيل للبيان ، وقلب له إلى اشكال ، فاذا تقرر الصريح في نصابه ، فالاشارة بعد ذلك إلى الأمثال والأشباه ، والتنبيه لوجه التشبيه ، أصل عظيم في العقل ، وباب متسع في الدين ، وسبيل واضحة في الشريعة[1]) ومن ثم فان الذي ينكره أبو بكر إنما هو لمحات الخواطر ، وقدحات النظر ، ولمعات الذوق وبروقه التي لا تقوم على أساس موضوعي ، إذ هي لمعات ذوقية ، وسبحات فكرية ، ليست من دلالات الوضع اللغوي ، ولا من مقاصد الشرع ومراميه ، ولا مما يتسق مع روحه ونظامه ، لأن ذلك ربما أدى إلى خطر عظيم ، خطر تعطيل الشرائع . عن طريق تعطيل دلالات الأوضاع اللغوية ، والشرعية الصريحة ، الواضحة ، وخطر تحويلها إلى رموز ، وألغاز ، واشكالات غامضة ، قائمة ، هائمة ، لا مخرج منها ولا مخلص .

ولم يخف على أبي بكر أن يبيّن لنا منشأ هذه الطريقة في التأويل الباطني . وأن يشير إلى أنها طريقة أجنبية عن منهج الشريعة فقال : (وإنما هو احتكاك بتلك الأغراض الفلسفية وهي عن منهج الشريعة قصية ، كادت بها الدين طائفة خبيثة[2]) . وأنكى من ذلك فان رجال هذه الطائفة الإشارية ، ادعوا أن الصحابة كانوا يبطنون أمثال هذه المعاني ، التي أولوا إليها القرآن ، وزعموا أنهم كانوا على هذه الطريقة ، بيد أن أبا بكر بن العربي تصدى للرد عليهم ، فذهب إلى أن الصحابة (كانوا يستدلون بالتنبيه العرفي أو الذي يقتضيه اللفظ من جهة اللسان ، فأما الاعتبار بالمعنى الباطني الذي يجري مجرى الرموز ، فلم تفعله قط[3]) ، وبيَّن أن

(١) ن . م . ، ص ٢٠٩ .
(٢) ن . م . ، ص ٢١٤ .
(٣) ن . م . ، ص ٢١٤ .

الكائدين للإسلام طائفتان : غلاة الباطنية من جهة ، وغلاة الظاهرية من جهة أخرى ، فاذا كان غلو الباطنية يؤدي إلى تعطيل الشرائع ، فان غلو الظاهرية يؤدي إلى التشبيه ، وقرر أن جميع الطوائف يمكن للعاقل أن يتكلم معها ، وأن يقف على مقالاتها التي يمكن للعقل أن يتدبرها ، إلا الباطنية والمشبهة : (فانها زعنفة تحققت أنه ليس وراءها معرفة فقذفت نفسي كلامها من أول مرة[1]) ، وقد قص علينا أبو بكر بن العربي قصصاً ونوادر عن الظاهرية في بغداد ، وذكر من اشتهر بها في مصر ، ودمشق ، والعراق ، وأتى بنماذج كثيرة من ظواهر الصفات الخبرية التي حملتها المشبهة على ظاهرها ، وطبق عليها طريقته في التأويل ، وهاجم الظاهرية في الأصول كما هاجم الظاهرية في الفروع ، وأخذ في الرد على ابن حزم رداً عنيفاً ، وفي السخرية من منهجه ومذهبه ، وهاجم أيضاً المشبهة التي ظهرت في المغرب في عهده ، وخصص لنقد الظاهرية والمشبهة عامة ، جزءاً كبيراً من كتابه « العواصم من القواصم[2] » وقد طبق أبو بكر منهجه في التأويل على هذه الظواهر ، ويعتبر هذا الجزء من كتابه ، صورة حية ، واضحة ، حقيقية ، لما كانت عليه العقائد والصراع بين أصحابها ، في عصره ، في المشرق ، وفي المغرب أيضاً ، ولا نكاد نجد لطريقة أبي بكر بن العربي مثيلاً في كتب علم الكلام ، وفي كتب العقائد عامة ، لما يتسم به في كتابه من حيوية ، تجعله يذكر لنا تجاربه ، ولقاءه مع أصحاب المذاهب المختلفة ، ومناظراته لهم ، وخبرته بهم عن مشاهدة وواقع ، وحوار .

ان بناء فعل « ظ هـ ر » ـ في رأي أبي بكر ـ يدل في لسان العرب على ما (خرج من حد الخفاء والجهل إلى العلم[3]) سواء كان ذلك في المحسوسات ، أو

---

(١) ن . م . ص ٢٢٥ .
(٢) ن . م . ص ٢٢٢ - ٢٩٠ .
(٣) ن . م ، ص ٢٢٨ .

في المعاني المعقولة ، أما أن تقلب المعاني ويصبح الواضح ، الظاهر ، باطناً ملغزاً ، فذلك مما لا سبيل إليه في الشرع ، وفي العقل جميعاً ، ولكن الظاهر الذي يبدو أنه مناقض للعقل ، ليس من المخالفة للشرع تأويله ، واجراؤه مجرى المعقول ، وبذلك فان أبا بكر لم يمر دون أن يبين لنا موقفه من النصوص التي يبدو أنها متعارضة ، مع ما يقتضيه العقل ، فأوضح : (أن العقل والشرع صنوان ، وأن العقل مزكى الشرع ، ولا يجرح الشاهد المزكى ولا يكذبه[1]) فالتأويل إذن هو الذي يرفع الاشكال ، ويذهب بالمحال ، الذي يتراءى للعقل ، لأول وهلة ، قال أبو بكر : (فاذا جاء ما ينافي العقل ظاهره ، فلا بد أيضاً من تأويله ، لأن حمله على ظاهره محال ، فيكون غير مفهوم ، والشرع لا يأتي به ، فلا بد من تأويله[2]) ، ولكنه توجه إلى المسلمين بنصيحة تشبه ما ذكره ابن رشد وهي : (ومن استطاع على التأويل وفهم المعنى فبها ونعمت ومن قصر نظره التزم الإيمان ونفى التشبيه ، واعتقد تقديس الرب عن الآفات ، والنظير[3]) ونجد هذه النزعة في التأويل عند الغزالي أيضاً ! إذ أنه أوصى العوام بأن يلجموا أنفسهم عن علم الكلام ، وقد وجه الغزالي كذلك نقداً لاذعاً لمنهج المتكلمين ، وتابعه في ذلك ابن رشد ، وإن كان الأخير قد توسع في النقد ، ووضع في ذلك كتاباً خاصاً ، هو « مناهج الأدلة في عقائد الملة » الذي تأثر به الدكتور محمود قاسم ، وسار على نهجه في نقده القوي لمدارس المتكلمين المختلفة في مناهجهم وطرق استدلالهم على العقائد .

(٢) العقل والشرع :

أكد لنا ابن العربي في مواضع كثيرة من كتبه أن العقل والشرع أخوان لا يتعارضان ، وبيّن أن أحكام العقل ثلاثة : واجب ، وجائز ، ومحال ، أما

---

(١) ن . م . ، ص ٢٤٥ .

(٢) ن . م . ، ص ١١٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ .

(٣) ن . م . ، ص ٢٤٢ .

ما يتعلق بالواجبات العقلية ، والمستحيلات ، فان الشرع لا يتعرض لهما ، ولم يكن من مقاصده الابانة عن المحالات ، لأن الشرع لم يأت لبيان أو ايضاح المحسوسات ، وما إليها من الضروريات ، وإنما جاء الدين ليعين من بين الممكنات العقلية ما لا يستقل العقل ، بالحكم عليه وبتعيينه ، من الأحكام التكليفية الابتلائية ، ومن المعاني التي لا يتوصل إليها العقل بمجرده ، ولكن هذا لا ينفي أن الشرع حين يستدل ، فانه يبني مناهج استدلاله على الأصول الواجبة والمستحيلة . كل في مجاله الخاص به ، وقد احتج الشرع على الإنسان بذلك المنهج ، حتى يستطيع أن يدرك مقاصده ، وأغراضه ، ولكن أبا بكر بن العربي يعارض أشد المعارضة ، منهج اخوان الصفاء الذي خلط بين الشريعة والفلسفة ، إذ أن هذه الطائفة في نظره ، دست أغراضاً فلسفية ، واشارات صوفية ، وعبارات ، وتأويلات ، باطنية ، لا تتسق مع الشريعة ، ولا تنتظم مع الوحي الإلّهي ، وبيّن لنا أن منهج هذه الجماعة تلفيقي ، بين قضايا العقول القاصرة ، وبين قضايا الشرع المنقولة ، وادّعت أن النبي لم يأت إلا بهذه القضايا الفلسفية ، والأغراض الصوفية[1] ، ويرى أن اخوان الصفاء حشت رسائلها ببلايا خادعة لمن لم يفهم أغراضهم ، ان الشرع قد جاء بنصوص محكمة ، واضحة ليلها كنهارها ، لم تكن رموزاً ولا كنايات خفية عما لا يتوصل إليه الفهم ، ووصف اخوان الصفاء ، بأنهم لصوص ، ولجوا للشريعة من غير بابها الحقيقي ، فقال : (ولج في الدين لصوص من غير بابه ، وتعلقوا باهابه ، ومشوا له الضراء ، وأسرّوا حسواً في ارتغاء ، وخاطبك كل واحد منهم ، بلسان القرابة ، وهو من البعداء ، وعاملك بالخلة ، وهو من الأعداء ، وأتاك بالداء في صفة الدواء[2]) ، ويبدو أن هذا الوصف من أحسن الأوصاف والنعوت ، التي تنطبق على جماعة اخوان الصفاء ، وقد تفطن أبو بكر لمنهجهم التلفيقي ، وبيّنه بياناً ، يدلنا على أنه قد اطلع على رسائلهم جيداً ، ونفذ إلى أعماق

---

(١) ن . م . ، ص ١١٤ .
(٢) ن . م . ، ص ١١٦ .

أغراضهم الخفية ، فقال : (ونبغت طائفة كادت الدين وبهرجت على المسلمين ، وأرادت التلفيق بين الفلسفة والدين ، وحاولت الجمع بين الشرع المنقول ، وقضيات العقول القاصرة ، عن غاية الدليل بذواتها ، وجزمت القول ، بأنه لم يأت رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بها ، ولا دار إلا حولها ، ورتب نظامه في سلكها ، ودار كلامه ، وعلمه عليها ، وجعلت تتبع ذلك فصلاً فصلاً ، حتى عقدت أبواباً في شرح هذه المقاصد ، ومن أعظم من انتدب إلى ذلك القضاة الأربعة[1] الذين لقبوا أنفسهم اخوان الصفاء ، فجمعوا الخمسين رسالة في كل علم رسالة ، ولم يبقوا من رسوم الإسلام أصلاً إلا عقدوا فيه فصلا ...[2]) .

ان العقل – فيما يذهب إليه أبو بكر – لا يرد الشرع ، لأنه لم ترد في الشرع كلمة واحدة ، يردها العقل ، بل ان العقل لا يخالف الشرع ، في شق أنملة ، ولذلك فانه لا داعي للتمييز بينهما ، ولا للفصل بين حقائقهما ، ولكن هذه الطائفة ، التي يصفها بأنها طائفة ركيكة ، أبت إلا أن توقد بين الشرع والعقل نار النزاع ، ثم تزعم أنها الكفيلة بفصل ما بينهما من صراع ، لتجد في ذلك سبيلاً للانتفاع ومنفذاً إلى ما ترمي إليه من مآرب وأغراض[3] ، وإذا كان الشرع لا يتنافى مع العقل ، فلن يناقضه ، وإذا لم يتناقضا (فعلى أي وجه يجمع بينهما[4]) اللهم إلا

---

(١) يرى ابن تيمية أن رسائل اخوان الصفاء ، ألفتها جماعة صابئة متفلسفة (نقض المنطق ص ٦٦) . أما القضاة الأربعة فيرى أستاذنا الدكتور النشار أنهم أصحاب أحمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل الذي ينسب إليه تأليف رسائل اخوان الصفا ، وذهب إلى أنها تشتمل على آراء أفلاطونية محدثة ، وفيثاغورية جديدة مختلطة مع العقائد الإسلامية ، ويسمي هؤلاء القضاة بالأبدال الأربعة ، ويسمي أفضلهم بالباب (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ – ٤٠٤) .

(٢) العواصم من القواصم ، ص ١١٤ .

(٣) ن . م . ، ص ١٢٠ .

(٤) ن . م . ، ص ١١٨ .

أن يقال انه قد جاءت في الشرع ظواهر ، عجز ضعاف العقول من الناس عن ادراكها ، فتمسك بها من علقت بقلبه نوازع الزيغ ، والحرص على العدول عن منهج الحق ، فوجد السبيل إلى التضليل[1] ، ويتمسك أبو بكر بن العربي بمنهج القرآن ، ويرى أن القرآن أورد من مناهج الأدلة ، والحجاج والرد على اليهود والنصارى ، وعلى المعطلة ، والملحدة ، وأصحاب الطبائع ، والصابئة بأوضح بيان ، وأدمغ حجة ، وأقوى منهج ، وعلمنا كيف تنقض مذاهبهم ، وتهدم عقائدهم من أقرب الطرق[2] ، وأخبرنا أبو بكر أنه شرح ذلك كله في كتابه « أنوار الفجر » والغريب أننا وجدنا موقفاً آخر لأبي بكر ويبدو أنه ناقض به نفسه ، ومنهجه هذا الذي بينا ، أنه اتبعه وسلكه ، وأوضحه ، وذلك أنه قرر في شرحه على موطأ مالك بن أنس الذي سماه « المسالك في شرح موطأ مالك » هذه القضية : (وأن ما لا يوافق الشرع المنقول مطروح وان قبلته ظواهر العقول[3]) فهل كان له موقف إزاء الفلاسفة ، وأصحاب المعقولات ، وموقف آخر إزاء المحدثين والفقهاء ؟ أم أنه غيّر رأيه ؟ أم أنه قصد بذلك العقول السطحية (ظواهر العقول) ولم يقصد العقول المتعمقة التي تنتهي إلى الصواب وإلى الحقيقة ؟ الواقع أنه بيّن لنا في كتابه « شرح صحيح الترمذي » ـ وهو كتاب في الحديث ـ منهجه في تفسير القرآن ، وفي شرح الحديث بما لا يدع مجالاً للشك فقال : (خذوا معنى اللفظ عربية ، وأعرضوه على أدلة العقول ، **ان كان توحيداً** ، فما جاز ظاهره عليه نفذ ، وما امتنع عدل به عنه ، إلى أقرب وجوهه ، إليه[4]) ويمكن لنا أن نخرج من هذا التعارض ، أو التناقض بأن نقول : ان العقل عنده له مجاله في العقليات كالتوحيد ،

---

(١) ن . م . ، ص ١١٨ .

(٢) ن . م . ، ص ١١٦ .

(٣) مخطوط ، بالمكتبة الوطنية ، بالجزائر رقم ٤٢٥ ورقة ١ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١١ ص ٤٩ .

وأما الفقه وخاصة العبادات ، فانها من التعبديات التي لا تعلل ، بعلل عقلية ، لأنه إذا ما سلمنا بأصل الاعتقاد فان الفروع العملية تبنى عليه ، وتسمى أموراً تعبدية ، لها مقاصدها ، ومنافعها ، وإن لم تصل العقول إلى تعليلها . ومما يدلنا على ذلك أن أبا بكر بن العربي ، قرر في كتابه « قانون التأويل » أن معرفة الله لا يستدل عليها بالسمع ، وخالف في ذلك أحد رؤوس الأشعرية ألا وهو الجويني إمام الحرمين ، الذي ذهب إلى أن الاجماع دليل على أن الله سميع بصير ، أما ابن العربي فقد قرر أنه : (لا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري ، ولا شيء من صفاته ، لأن السمع منه ، فلا يعلم السمع إلا به ، ولا يعلم هو إلا بالسمع فتعارض ذلك وتناقض على ما مهدناه في « المقسط » وقد رام الجويني أن يتخلص من ذلك بأسئلته وأجوبته فلم يستطع[1]) . وبذلك يمكن أن يحل هذا الاشكال أو التعارض الذي يبدو أنه وقع فيه .

(٣) القياس :

أنكر ابن العربي قياس ما يتعلق بمجال الغيبيات على مجال المشاهدات أو المحسوسات ، وبعبارة أخرى فانه لا يجوز عنده قياس الغائب على الشاهد ، إذ أنه ذهب في كتابه أحكام القرآن إلى أنه : (لا يجوز أن يقاس الخالق بالمخلوق ، ولا تحمل أفعال الإله على أفعال العباد ، وبالحقيقة الأفعال كلها لله ، والخلق بأجمعهم له[2]) . أما فيما عدا ذلك فان القياس جائز ، بل انه أصل من أصول التشريع ، وباب من أبوابه[3] ، ولذلك هاجم هجوماً عنيفاً ابن حزم ، الذي أنكر القياس ، وذكر أبو بكر بن العربي أنه حينما عاد من رحلته إلى المغرب ، وجده

---

(١) أبو بكر بن العربي ، قانون التأويل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، رقم ١٨٤ تفسير ، ورقة ٦٤ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٧٩١ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٠٩ .

قد ملىء بالمذهب الظاهري فقال : (وكان أول بدعة لقيت في رحلتي كما قلت لكم القول بالباطن فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب ، سخيف كان من بادية اشبيلية ، يعرف بابن حزم ، نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع ، ويحكم لنفسه ، ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس منه ...[1]) ومن أجل فداحة أمر الذين ينكرون القياس ، اقترح أن تضاف إلى الفرق الإسلامية المعروفة فرقة أخرى ، ألا وهي فرقة الظاهرية ، التي تنكر القياس ، وتنفي النظر الذي هو سبيل معرفة الله ، واستدركها على أبي المظفر الاسفراييني صاحب كتاب التبصير في الدين[2] ، ويذكر لنا أنه كان قد مهد لابن حزم ، فقيه أندلسي آخر رحل إلى المشرق ، فروى الحديث وعاد ، وزعم أنه لا قياس ولا نظر[3] ، واستند هذا الرجل في مذهبه ذلك ، إلى حديث ساقط ، لا صحة له ، واعتذر ابن العربي لأبي المظفر الاسفراييني ، بأنه لم ينص على هذه الفرقة ، لأنه ربما جعلها فرعاً عن الخوارج ، أو فرعاً عن المعتزلة النظامية ، الذين أنكروا القياس أيضاً ، وأنشأ ابن العربي أبياتاً يردّ بها على أهل الظاهر منها :

قالوا الظواهر أصل لا يجوز لنا عنها العدول إلى رأي ولا نظر
قلت اخسأوا فمقام الدين ليس لكم هذه العظائم فاستخفوا من الوتر

... ...

فالظاهرية في بطلان قولهم كالباطنية غير الفرق في الصور
كلاهما هادم للدين من جهة والمقطع العدل موقوف على النظر
هذي الصحابة تستمرئ خواطرها ولا تخاف عليها غرة الخطر

---

(١) ن . م . ، ص
(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١٠ ص ١١٠ .
(٣) ن . م . ، ج ١٠ ص ١١٠ غير ان ابن حزم لا ينفي النظر في العقليات ، وقد نقد أبو بكر بن العربي الحزمية أيضاً في كتابه « المسالك » مخطوط . ورقة ١ .

وتعمل الرأي مضبوطـا مآخذه وتخرج الحق ، محفوظاً من الأثر

. . . . . .

والقول أصل ومـا عال السداد بـه فانظر إليه بقلب صادق الفكر
لما رأيتم عقـود الدين في نسق من الجواهر نظمتم مـن البعر
بينوا عن الخلق لستم منهم أبدا ما للأنام ومعلوف من البقر ؟[1]

أرّخ لنا أبو بكر بن العربي ، نشأة مصطلح من أهم المصطلحات الأصولية في علم الكلام ، وأصول الفقه ، وهو اصطلاح « النص » فبيّن أن أول من اخترعه إنما هو الإمام الشافعي[2] ، ومنه أخذته الشيعة ، وأخذه ابن حزم الذي كان شافعياً ثم تحول عن مذهبه ، إلا أنه بقي فيه من آثاره اصطلاح النص ، وبما أن ابن حزم متعلق بطريقة المحدثين فيما يتعلق بالبيان ، فقد أفاض أبو بكر بن العربي في الحديث عن منهج المحدثين في البيان ، ولم يتحدث عن طريقة الأصوليين ، لأنه قد فصل القول فيها في كتب أخرى غير كتاب « العواصم من القواصم » وبيّن لنا أن القرآن أنزل محكماً ، ومتشابهاً ، وأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم ليبيّنه للناس ، يبيّن ما كان منه مجملاً ، ولو كان القرآن كله مبيناً ، يدركه كل الناس ، لما كان هنالك موضع للبيان ، ولا مجال للأمر به ، وبالجملة فانه واجه أهل النص بسؤال حاسم فقال : (بأي نص تردون الأمر إلى النص[3] ؟) . وبلغت الجرأة بأبي بكر بن العربي ـ وهو المحدّث الحافظ ـ أن صرح بأنه إذا درست وفقدت أحاديث الآحاد ، فان ذلك لا يؤثر في الشريعة[4] ، ومما يدل على ذلك في نظره أن الصحابة اجتهدوا

---

(١) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١٠ ص ١١٠ – ١١٢ ، وقد نقله زاهد الكوثري في مقدمته على كتاب التبصير في الدين ، القاهرة ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ ، ص ٧ – ٨ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٦٩ .

(٣) ن . م . ، ص ٢٦٩ .

(٤) ن . م . ، ص ١٧٢ .

في جمع القرآن ، ولم يجتهدوا في جمع الحديث ، بل ان عمر سجن من أكثر من رواية الحديث من الصحابة أنفسهم[1] ، وأكد أبو بكر بن العربي القول بالقياس ، حتى انه أدخله في العبادات ، إذ بيّن أنه يجري في العبادات ، ولكن ذلك ليس على اطلاقه بل انه يجري فيها قياس الشبه ، لا قياس العلة ، لأن العبادات لا يعقل معناها[2] . والغريب في تاريخ الفكر الإسلامي أن أول من نفى القياس كان من المعتزلة ، فما زال السلف يعملون به حتى أنكره النظام (٢٢١ هـ / ٨٣٥) وأصحابه وتابعهم على ذلك من أهل السنّة داود الظاهري[3] (٢٧٠ هـ / ٨٨٤) .

أما الجدال فقد اشترط فيه أبو بكر بن العربي شروطاً ، ولكنه خالف بعض هذه الشروط ، في نقده هو ، وجد له ، الحاد ، العنيف ، قال أبو بكر : (أن يكون للخصم منك تمكن ، وفي خطابك لين ، وقبول للحق ، واعتقاد النصرة باقامة الحجة ، وترك الميل إلى شيء بالشهوة ...[4]) وسلك في الجدال طريقة غريبة ، ومنهجاً في المناظرة عجيباً ، وسمى هذه الطريقة في الرد على الخصوم « مقابلة الفاسد بالفاسد » وعبّر عن هذه الطريقة فقال : (ومقابلة الفاسد بالفاسد أصل عظيم في الجدل في الدين) ، وقد طبق هذا المنهج في كتابه « العواصم من

---

(١) ن . م . ، ص ٢٧٣ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٠ ص ١١٢ .

(٣) قال يوسف بن عبد البر (٤٦٣ هـ / ١٠٧٠) : (ولم يزالوا على اجازة القياس حتى حدث ابراهيم بن سيار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقه في نفي القياس ، والاجتهاد في الأحكام وخالفوا ما مضى عليه السلف فممن تابع النظام على ذلك جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ، ومحمد بن عبد الله الاسكافي ، وهؤلاء معتزلة أيمة في الاعتزال عند منتحليه ، واتبعهم من أهل السنّة ، على نفي القياس في الأحكام داود بن خلف الاصبهاني ولكنه أثبت الدليل وهو نوع واحد من القياس ... وداود غير مخالف للجماعة وأهل السنّة في الاعتقاد ، والحكم بأخبار الآحاد . جامع بيان العلم وفضله ، القاهرة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ جـ ٢ ص ١٦٢) .

(٤) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٢ ص ١٣٤ .

القواصم » ، طبقه في الرد على جماعة من المعتزلة في وصفهم للعشق ، كما طبقه على أثر فلسفي ينسب إلى الاسكندر في تأثير الأجرام السماوية وتدبيرها ، لما دونها من حوادث الأرض ، وعلى الفلاسفة في زعمهم أن مادة الأثير لا تخضع للكون والفساد ، وفي قولهم أن البخار إذا ارتفع ، ولم يصبه برد ، فانه يتصاعد إلى الأثير ، فقال للرد عليهم بأسلوب تهكمي ساخر : (ما الذي يمنعه عن ضرب البرد له ؟ أعدم البرد ، أم يلقاه فيحول بينه وبينه حائل ؟ ومن هذا الأثير الذي يصعد عليه ؟ وربما حال بينه وبينه الوثير ، فان قالوا : وما الوثير ؟ قلنا أبو الأثير ، خلط بخلط ، وتضليل بتضليل[1]) .

يظهر لنا من كل ما تقدم أن منهج أبي بكر بن العربي منهج أشعري توسط فيه بين غلاة المتأولين ، وبين غلاة أهل النص ، أي بين غلاة الباطنية وبين غلاة الظاهرية ، ومما يدلنا على أن منهجه منهج أشعري في أغلب سماته ، أنه توجه ذات يوم إلى طلابه ، ناصحاً لهم ، وموجهاً إياهم ، إلى المنهج الذي يراه صحيحاً ، مؤدياً إلى الحقيقة ، وقال لهم : (وعلى كل حال فالذي أراه لكم على الاطلاق أن تقتصروا على كتب علمائنا الأشعرية ، وعلى العبارات الإسلامية ، والأدلة القرآنية[2]) . وأوضح لنا منهج القرآن في الاستدلال ، ونصح بالاقتصار عليه ، إلا أن يجد الإنسان من نفسه القوة ، أو يجد فيه أستاذه ، بالفراسة ، أهلية لأن يخوض غمار المعارف ، ومناهج الأدلة الفلسفية ، فلا بد له حينئذ من أن يقف عليها ، حتى يكون بصيراً بالنضال عن الشريعة ، والذب عن حياضها ، وذهب إلى أن منهج الفلاسفة ، وإن كان سبيلاً للعلم ، إلا أن فيه مغامرة ومخاطرة ، وليس كل إنسان يحتمله ويستقل به ، كما فعل أبو حامد الذي سلك طريقاً غير مأمونة العواقب[4] ، ومن هنا فان أبا بكر لم يعط للعقل سلطة مطلقة ، إذ أنه

---

(١) العواصم من القواصم ، ص ١٦٢ .
(٢) ن . م . ، ص ٨٠ .
(٣) ن . م . ، ص ٨٠ – ٨١ .

وقف إزاءه موقفاً نقدياً ، فحدد مجاله ، وجعل من ورائه طورا ، يقصر عن ادراكه ، بل انه حتى في مجال ادراكه الذي أعدّ له ، فانه يجب الحذر منه والاحتياط ، كي لا يضل ، واشترط أن يكون الإنسان ، فائق الفطرة حتى يسمح لعقله ، أن يخوض غمار هذه المعركة العقلية ، الفلسفية ، ولا ينبغي أن يغيب عنا أن أبا بكر ابن العربي محدّث ، حافظ ، ومن كبار المحدثين ، والفقهاء ، والأصوليين ، وهؤلاء يزنون العقل بميزان ، ولا يثقون به كل الثقة ، ما دام بجانبهم زمام من أزمة الحقيقة ، وميزان من موازينها المعصومة ، وهو النص القرآني ، المتواتر ، والسنّة النبوية الصحيحة ، اللذان تعطى لهما الثقة المطلقة ، ولا يبقى إلا تفسيرهما أو بيانهما الذي تتدخل فيه الموازين العقلية ، والمقاييس الإنسانية أحياناً . كما أن منهج أبي بكر ، في مختلف كتبه ، تغلب عليه صبغة نقدية ، نافذة ، وواضحة ، فلم يفلت من نقده خصومه ، ولا أصحابه فقد نقد الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين من المعتزلة ، وغيرهم ، كما نقد أصحابه الأشاعرة ، والمحدثين والمؤرخين ، والأدباء والفقهاء . وليس من شك في أنه قد اكتسب هذه النزعة النقدية من شيخه الغزالي الذي برع في هذا المجال ، وتفوق .

د - الطبيعيات :

(١) الجوهر الفرد :

ليس من الجديد القول بأن فكرة الجوهر الفرد انتقلت إلى المسلمين في أساسها من الفلاسفة الطبيعيين اليونان ، أو من المدرسة الذرية ، وعلى رأسها ديمقريطس ، ولم تؤخذ عن الهنود كما حاول أن يثبت بينس S. Pines [1] . وأول من أثار هذه المسألة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام إنما هو الفيلسوف المعتزلي أبو الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ / ٨٤٩) ثم توسع فيها الأشاعرة وخاصة أبا بكر الباقلاني (٤٠٣ هـ / ١٠١٣) الذي صبغ الأشعرية بصبغة مذهبية ، وتوسع في فلسفة

---

(١) الدكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، جـ ١ ص ٢٥٠ .

الجوهر الفرد ، ووضع منهج المذهب ، ومقدماته الطبيعية ، والمنطقية ، طبقاً لروح المذهب الأشعري ، واتجاهه الفلسفي .

ولما اهتم المسلمون بتفسير الظواهر الطبيعية لغرض اثبات وجود الخالق ، وصفاته ، لم يكن لهم بد من أن يأخذوا ببعض ما وصلهم من أفكار المتقدمين في الفلسفة الطبيعية ، ومن ثم دخلت فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ، واستخدمت لأغراض متعددة ، لاثبات حدوث العالم[1] ، ولاثبات قدرة الله المطلقة ، وللبرهنة على أن علم الله شامل محيط ، إذ لا يمكن القول باحاطته وشموله ، ان لم نقل بوجود متناه محصور[2] ، لأن أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى ما لا نهاية له فلا يكون لها أول وذلك يؤدي إلى قدمها . واستخدمه أيضاً في مسألة الخلق وتجدده واستمراره ، وفي حفظ تماسك العالم بأجزائه المختلفة ، والغريب أن هذه الفكرة ، فكرة الجوهر الفرد ، استخدمها الدهريون ، واستخدمها المتكلمون المسلمون ، فأصلها واحد[3] ، ولكن استخدمت لأغراض فلسفية متناقضة ، تمام التناقض . فهناك إذن في الفلسفة الطبيعية الأشعرية مسلمة ، هي مبدأ الجوهر الفرد ، أو مادة غير قابلة للتجزئة ، وهذا المبدأ أو هذه المادة تقتضي تدخل موجود متعال ، يعطيها تحديداتها ومميزاتها المختلفة ، ويخلق منها الكائنات المتعددة ، وبما أن هذه المادة لا تنطوي في ذاتها على سبب تام أو كاف ، لاتصالها أو انفصالها ،

---

(١) يفضل الدكتور يحى هويدي ، أن تستخدم نظرية الجوهر الفرد في الدلالة على القدرة لتكون نظرية إسلامية من جهتين من جهة استخدامها في الدلالة على القدرة المطلقة ومن جهة اثبات الخلق المستمر . (محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ط ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٣٤) .

(٢) الدكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ١ ص ٥٦٠ – ٥٦١ .

(٣) ولذلك فان الدكتور محمود قاسم ذهب إلى أن هذه النظرية ليست إسلامية ، ولا شرعية وإنما هي نظرية اغريقية ، (مقدمته على مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ، ط ٢ الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٢) .

أي اتصال هذه الجواهر وانفصالها ، وبما أنه لا وجود لما يسمى بالمصادفة ، فانه يتحتم أن يتدخل موجود متعال يخلقها باستمرار ، ويحفظ وجودها وتماسكها في كل لحظة ، فالكون في تمدد وانتشار ، وفي انفكاك واتصال ، وكل ذلك مرهون بالعناية الإلّهية ، والقدرة المطلقة ، التي تضمن له في كل آن من آنات الزمان ، وحدته وتلاحمه وديمومته[1] .

أما أبو بكر بن العربي فان فلسفته الطبيعية يسيطر عليها أصل جوهري ، أو فكرة أساسية ، جعلها مركزاً لآرائه الكلامية ، ألا وهي أن العالم أو ظواهر الطبيعة المختلفة ، ليست فعلاً للطبيعة ، أو تولداً تلقائياً ، بل ان ظواهر الطبيعة بأسرها ، جواهرها وأعراضها فعل من أفعال الله ، وصنعه ، وأثر من آثاره ، وليست نظاماً ، أو قوانين أزلية ثابتة ، لا أول لها ، ولا فاعل[2] ، ومعنى ذلك أنه ربط فكرة الجوهر الفرد بالقدرة المطلقة على الخلق والفعل .

ان الأشاعرة عموماً يتصورون العالم في قالب ذي مقولتين ، مقولة الجوهر ، ومقولة العرض ، وان شئت زدت مقولة ثالثة هي مقولة الجسم[3] ، ويرى محمد اقبال (١٣٥٦ هـ / ١٩٣٨) أن نظرية الأشاعرة الذرية تعتبر ثورة على الفكر اليوناني ، وخاصة أرسطو الذي يقول بعالم ثابت ، إذ أن الله يبدأ عندهم بخلق الجوهر الفرد ، ويرى أنه ـ فيما يظهر ـ قد بنوا رأيهم هذا على أساس من القرآن ، وخاصة قوله تعالى : (وان من شيء إلا عندنا خزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم) (الحجر ٢١)[4] . وبنى الأشاعرة على القول بالمحل ، وما يقوم به من عرض ،

---

(١) هنري كوريان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الترجمة العربية ، بيروت ، ١٩٦٦ ص ١٩٣

(٢) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ ، ص ٦٨ .

(٣) ن . م . ، ص ٦٨ .

(٤) الدكتور محمد اسماعيل الندوي ، نظرات جديدة في شعر اقبال ، في سلسلة دراسات في الإسلام ، يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى ، القاهرة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ ص ٥٥ .

وعلى ما بينهما من علاقة التلازم ، وعدم الانفكاك ، مسألة منطقية ، هي عدم وجود الكليات في الواقع الخارجي ، واعتبروها معاني ذهنية ، أو مجردات عقلية لا وجود لها في الخارج[1] . وصرح ابن تيمية بأن أبا بكر بن العربي وأصحابه من الأشاعرة يمنعون اثبات ممكن قائم بنفسه لا يشار إليه ، وذهبوا إلى بطلان ثبوت المجردات في الخارج[2] .

ذهب أبو بكر بن العربي إلى أن أصول العالم ثلاثة : الجوهر ، والجسم ، والعرض[3] ، وبيّن لنا أن هذه الأصول أو المبادئ تتصف بالوجوب أي أن حقائقها لا تتبدل ، ولا تنقلب ، فلا يجوز أن يتصور العقل انقلاب الجوهر مثلاً إلى حقيقة العرض ، كما لا يجوز أن تنقلب حقيقة العرض إلى حقيقة الجوهر أو الجسم . ويتصور أبو بكر بن العربي الوجوب على أنه فكرة عقلية أو منطقية ، غير أنها ذات وجهين ، وجه يسميه بالواجب المطلق ، وهو الله وصفاته ، ووجه يسميه واجباً من جهة ، وممكناً من جهة أخرى ، وهو ما عدا الله وصفاته[4] ، فيجب عنده أن تكون هذه الكائنات أو المبادئ التي يرجع إليها العالم ، على هذه الصفة ، وعلى ما هي عليه من حقائق ، ومن ثم فهي حقائق ثابتة ، لا تنقلب إلى غيرها من حقائق أخرى ، وهل معنى هذا الذي يذهب إليه أبو بكر ، أنه مشابه لما يذهب إليه الفلاسفة من القول بالواجب بذاته ، وهو الله ، والقول بالواجب بغيره ، وهو الممكنات ، أي القول بواجب الوجود من جهة ، وممكن الوجود باعتبار ذاته ، وواجب الوجود باعتبار غيره ، وهو واجب الوجود من جهة أخرى ؟ وهو الأمر

---

(١) الدكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ، ص ٥٦٥ . دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٩ .

(٢) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ ، جـ ١ ص ٢٨٠ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٠٤ .

(٤) ن . م . ، ص ١٠٤ .

الذي نجده عند ابن سينا ، الذي نقده فيه ابن رشد وذهب إلى أنه من اختراعه فقال : (وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا أعني قوله ممكن الوجود ، بذاته ، واجب من غيره[1]) ، الواقع أن الجويني أخذ بطريقة منطقية للاستدلال على وجود الله ، معتمدة على فكرتين هما الوجوب والامكان ، أو الوجوب والجواز ، بدل الطريقة الطبيعية ، وهي القول بالقدم ، والحدوث ، التي أخذ بها المتكلمون المعتزلة والأشاعرة من قبله[2] . ولذلك فان ابن رشد اشتد في نقده لأبي المعالي ، ولابن سينا الذي يرى ابن رشد أنه قد أذعن لما يشبه مقدمة أبي المعالي وذهب إلى أن كل موجود سوى الله ، فهو باعتبار ذاته ممكن ، وأن هذه الجائزات ، قسمان : قسم ممكن باعتبار فاعله ، وقسم واجب باعتبار فاعله ، ولكنه ممكن باعتبار ذاته ، أما الواجب بجميع الجهات فهو الفاعل الأول ، وهو الله ، وعقب ابن رشد على ذلك بأن رأى أن هذا القول في غاية السقوط لأن الممكن في ذاته ، لا يمكن أن ينقلب إلى ضروري أو واجب من قبل فاعله إلا إذا انقلبت طبيعته الممكنة إلى طبيعة الواجب ، أو الضروري[3] ، وهذا النقد ينصب هنا على أبي بكر بن العربي إذا ذهبنا مذهب ابن رشد ، ولكن الواقع أن أبا بكر لم يقل بانقلاب الحقائق ، حقائق الضروريات أو الواجبات إلى ممكنات أو العكس ، وإنما قصد بالوجوب النسبي الذي حكم به على الممكنات التي هي سوى الله ، أنها لما أصبحت واقعاً

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٣٢٦ .

(٢) أغلب الظن أن أبا المعالي تأثر بابن سينا في هذا الاستدلال المنطقي القائم على فكرتي الممكن أو الجائز والواجب وترك طريقة المتكلمين القائمة على فكرتي القدم والحدوث اللتين تتصلان بالطبيعة . وقد وقع أبو المعالي تحت تأثير الفلاسفة في عدة آراء ليس هنا مجال ذكرها .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ص ١٤٥ — ١٤٦ .

فهي واجبة ، من هذه الناحية ، لأنها لم تعد في عالم الامكان بل أصبحت موجودة وواقعة ، ورفع الواقع محال ، كما يقولون ، ولكن ليس معنى هذا الحكم المنطقي ، أن حقيقة هذه الممكنات انقلبت إلى حقائق ضرورية ، بل أنها في ذاتها ممكنة ، إذ أنه لما تعلقت بها الإرادة أصبحت واجبة الوجود ، لأن مراد الله لا يتخلف ، ومن جهة أخرى فان أبا بكر بن العربي نص على ما كان يخشاه ابن رشد من انقلاب الحقائق ، فبيّن أنه لا يمكن القول بانقلاب حقيقة الجوهر إلى العرض ، ولا حقيقة العرض إلى الجوهر ، فالواجب النسبي الذي قال به ، هو ما خلقه الله فعلا من الممكنات ، لا ما كان في عالم الامكان المحض . إذ أنه صرح بذلك فقال : (والواجب على قسمين : واجب مطلق ، وهو الله وحده وصفاته ، وواجب من وجه ، **وهو ما خلقه الله تعالى** من أصول العالم كالجواهر والأجسام والأعراض ، فهذه مما يجب كونها على هذه الصفة ، فلا يتصور خروج الجوهر عن كونه جوهراً ، ولا العرض عن كونه عرضاً ، ولا خروج الجسم عن كونه جسماً[1]) وأضاف أبو بكر بن العربي إلى هذه الأصول الطبيعية مقدمات أخرى أو مسلمات وهي أن الجوهر لا يخلو عن العرض ، وأن العرض لا يصح وجوده دون محل ، أو ما يقوم به من جوهر أو جسم ، ويرى أن الحد الأدنى للكم أو المقدار ، هو الذرة ، ونص على ذلك فقال : (لا مقدار عندنا بعدها وإنما هي في امكاننا كالجواهر بالاضافة إلى الأجسام ، فانه لا تجزئة بعدها حقيقة إلا عند الفلاسفة والقدرية الذين يريدون تلبيس الحقائق[2]) . ويتعجب أبو بكر بن

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٠٤ وقد ذهب الى مثل هذا القول الشهرستاني في كتابه نهاية الاقدام فقال : (ان الممكن معناه أنه جايز وجوده وجايز عدمه ، لا جائز وجوبه وجائز امتناعه ، وانما استفاد من المرجح وجوده ولا وجوبه ، نعم لما وجد عرض له الوجوب عند ملاحظة السبب ، لأن السبب افادة الوجوب ، حتى يقال وجب بايجابه ، ثم عرض له الوجوب ، بل افادة الوجود ، فصح أن يقال وجد بايجاده ، وعرض له الوجوب ، فانتسب اليه وجوده ، اذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب ، وهذه دقيقة لطيفة لابد من مراعاتها) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح الترمذي جـ ١٠ ص ١٠ .

العربي من محاولة أصحابه الأشاعرة البرهنة على أن الجوهر لا ينفك عن العرض ، من حركة أو سكون ، لأن ذلك في نظره مسلمة بديهية ، لا تحتاج إلى دليل . ويترتب على النظر في الجوهر والعرض ، النظر في وجود الأكوان ، والألوان في الأجسام ، والجواهر على سبيل البدل أو الانفراد ، باعتبار ما في ذلك من علاقات أو نسب ، من تضاد أو خلاف أو تقابل ، كما يترتب على ذلك النظر في الوجود والعدم ، والبقاء ، والفناء ، والكيفية ، وانحصار الأعراض أو عدم انحصارها في الألوان والأكوان ، وانحصار الأكوان في الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، وانحصار الموجود بين العدم والوجود ، والبقاء والفناء ، والدنيا والآخرة ، والثواب والعقاب ، ويترتب على ذلك أيضاً في نظر أبي بكر بن العربي النظر في مشكلة أخرى تتعلق بالعلم الإلهي ، وصلته بالموجودات ، وخاصة مسألة تناهي أو انحصار الموجودات ، إذ أنه إذا كانت الموجودات متناهية ، فواضح أن العلم الإلهي محيط بها ، وإذا كانت غير متناهية ، أو غير داخلة كلها في الوجود ، فكيف يحيط بها علم الله ؟ والله يعلمها بتفاصيلها وجزئياتها أم أنه يعلم جملتها وكلياتها دون جزئياتها ؟ وهل يجوز أن يتعلق العلم بالعدم المحض ، أم أنه لا يتعلق إلا بالمعدوم المقدّر وجوده في عالم الامكان ؟ وهل العلم الذي به أدركنا أن الموجودات تنحصر في قسمين : جوهر وعرض ، نستطيع به نفسه أن نعلم أن هنالك موجوداً آخر ليس بجوهر ولا عرض ، وأن هنالك كوناً ليس بحركة ولا بسكون[1] ؟ إلى غير ذلك من المسائل التي يرتبط فيها العلم الطبيعي أشد الارتباط ، بالعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة .

أنكر أبو بكر بن العربي على الفلاسفة مذهبهم في البسيط والمركب[2] ، باعتبار أن البسيط هو الذي له طبيعة واحدة ، والمركب هو الذي له طبيعتان ، وألزمهم بأن القول بالبسيط يؤدي إلى القول بأنه بسيط مطلق ، لا وجود له إلا

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٠٤ ــ ١٠٥ .
(٢) ن . م . ، ص ١١٢ .

في اللفظ ، ولا تحقق له في الخارج ، على الاطلاق[1] ، وقد ناظر أحد الفلاسفة في هذا الشأن ، ولكنه لم يذكر لنا اسمه ، ومعنى ذلك أن أبا بكر ينكر الاسطقسات اليونانية ، كما ينكر القول بأن للكليات وجوداً في العالم الخارجي . ويتبين من ذلك أن الذوات أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، أو الأصول والعناصر على نحو ما قالت بها الفلاسفة ، تختلف عما قال به المتكلمون الأشاعرة في طبيعة تكوينها ، وفي صفاتها ، وفي الغرض الذي استخدمت من أجله ، فحركة الذرات في الأجسام عند ديموقريطس ، وأبيقور حركة طبيعية تنشأ من تلقاء ذاتها ، فأما المتكلمون فعلى العكس من ذلك ، إذ أنهم ذهبوا إلى أن حركة الذرات أو اجتماعها أو افتراقها ، ينشأ كل ذلك بقدرة الله ، التي تحقق وحدة هذه الأجسام[2] وتماسكها ، فهذا التماسك في الموجودات المادية ، ليس راجعاً إلى طبيعة الجسم نفسه ، لأنه ليس في طبيعته أكثر من ذرات منفصل بعضها عن بعض ، ومن ثم فان مصدر هذا التماسك وهذه الوحدة ، راجع إلى القدرة اللامتناهية[3] ، (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) (فاطر ٤١) .

(٢) الجسم :

نقد أبو بكر تعريف الجسم عند الفلاسفة ، وهو أن الجسم ما كانت له أبعاد ثلاثة ، بالفعل أو بالقوة ، وعارضه بتعريف مشهور عند متكلمي الأشاعرة عامة وهو : (كل شيء مؤلف من موجودين فصاعداً لا تأليف فيهما[4]) أي ما تألف من جوهرين ، ويرى أن الجسم لا يفنى بزوال بعض أعراضه ، ولكنه يزول بزوالها جميعاً[5] ، وعارض الفلاسفة في قولهم ، ان لكل جسم بسيط شكلاً طبيعياً ،

---

(١) ن . م . ، ص ١١٢ .

(٢) أثبتت الكشوف الحديثة في الطبيعيات أن المادة غير متصلة (نظرات جديدة في شعر اقبال للندوي نقلاً عن تجديد التفكير الديني في الاسلام ص ٦٩) .

(٣) الدكتور محي هويدي ، محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٤ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٣٨ .

(٥)ن . م . ، ص ١٥٦ .

ومكاناً طبيعياً ، وأنه إذا تحرك تحرك إلى مكانه الطبيعي ، وسألهم عن البسيط ، وهل إذا تركب ، يزول عنه ميله الطبيعي ، إلى مكانه الطبيعي ، الذي يزعمونه أم أنه لا يزول ؟ فاذا أجابوا بأنه يزول ، فان حقيقة الشيء لا تزول بمجرد مجاورته لشيء آخر[1] ، وذهب إلى أنه لا وجود لما يسمى بالمكان الطبيعي ، الذي تدعيه الفلاسفة ، ومن جهة أخرى فانه يرى أن الجسم أو الجوهر الفرد ، إذا تألف مع غيره ، فان هذا التأليف لا يزيل حقيقته ، لأن الجواهر متجانسة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فانه ليس هنالك ما تزعمه الفلاسفة ، من الامتزاج أو الخلط ، وإنما الحقيقة هي أن الجواهر تجتمع على صورة مجاورة فحسب ، قال أبو بكر : (ليس في العالم خلط ، وإنما هو كله مجاورة ، حتى لو خلطت لبناً بماء لكانا منفصلين بل لو خلطت ماء من كوز بماء من كوز ، لما كانا إلا متجاورين ، وهذا أصل من أصول الحقائق ضلوا عنه ، فتاهوا ، ولم يهتدوا[2]) .

(٣) الامتزاج :

أنكر أبو بكر بن العربي القول بالعناصر الأربعة ، وبالامتزاج ، ونقد فيهما الفلاسفة نقداً ساخراً عنيفاً ، كما نقدهم في الكيفيات التي تتصف بها هذه العناصر ، فسأل الفلاسفة عن حصرهم عدد العناصر في أربعة ، فقال : (وهذه العناصر الأربعة التي عينتم ، هلا كانت ستة أو ثلاثة ؟ فمن أين وجب هذا التعديد فيها ؟)[3] ، وإذا كانت الاسطقسات هي العناصر الأولى أو المواد الأولى ، فهل وجدت عن أمثالها أم عن أضدادها[4] ؟ وإذا كان الفلاسفة يقولون ان النار جرم بسيط حار يابس ، وأن طبعه الحركة إلى الوسط ، فان أبا بكر يواجه هذا الرأي بالنقد فيقول :

---

(١) ن . م . ، ص ١٥٨ .
(٢) ن . م . ، ص ١٥٩ .
(٣) ن . م . ، ص ١٤٣ .
(٤) ن . م . ، ص ١٤٣ .

(من أين كان حاراً يابساً دون أن يكون رطباً ؟ والحرارة من أين جاءته ؟ وكذلك اليبوسة[1] ؟) . ويرمي من وراء ذلك كله إلى رفض العلية في امتزاج العناصر وتفاعلها ، تمشياً مع مذهبه ، إذ لا فاعل عنده على الحقيقة إلا الله ، ولا فاعل على سبيل المجاز إلا ذو حياة[2] . وأما الجماد فلا فعل له ولا تأثير ، فاذا زعم الفلاسفة أن العنصر الفلاني فعل الصفة الفلانية . في عنصر آخر ، فان أبا بكر يتصدى لهم فيقول : لم كان هذا فاعلا ؟ وهلا كان الآخر كذلك ؟ وما هي هذه العوامل التي تقرر التعادل في الامتزاج ، وتضبط الاستقرار[3] ؟ ومن جهة أخرى فان أبا بكر أراد أن يناقش الفلاسفة الإسلاميين في الاصطلاحات التي يعبرون بها عن المعاني الفلسفية اليونانية . فبيّن أن اصطلاح البسيط والمركب في مسألة الامتزاج غير متسق مع البناء اللغوي العربي لكلمة بسط ، لأن البناء اللغوي لمادة بسط يدل على الاتساع ، وبناء ركب يدل على الاجتماع المرتب ، فالمعنى في استعمال المركب صحيح لغة ، وجار ، مع قانون العربية ، أما البسيط فانه لا يصح ، لأن معنى البسيط عندهم معنى مفرد ، يضاف إليه غيره ليصبح مركباً[4] ، وهذا النقد ينطبق على استعمال البسيط في المادة ، كما ينطبق على استعماله في المعاني أو المعقولات .

(٤) المادة والصورة :

رفض أبو بكر تعريف الفلاسفة للمادة والصورة ، لأنه لا ينسجم مع مذهبه في المادة أو في الجزء الذي لا يتجزأ ، ولكنه مع ذلك عرّف الصورة بأنها (عبارة عن حقيقة الشيء في تركيبه وتأليفه ، أو عن حقيقته في ذاته[5]) غير أنه يقرر أن

---

(١) ن . م . ، ص ١٤٤ .

(٢) ن . م . ، ص ١٥٧ .

(٣) ن . م . ، ص ١٥٨ .

(٤) ن . م . ، ١٣١ .

(٥) ن . م . ، ص ١٥٣ .

المعنى الأول في التعريف ، وهو الصورة الخارجية للشيء ، أو تأليفه المشخص ، حقيقة ، وأما المعنى الثاني وهو حقيقة الشيء في ذاته ، فمعنى مجازي محض ، وينكر قول الفلاسفة في أن الصورة تبقى بعد الامتزاج ، لأنه ـ فيما يذهب إليه ـ إذا بقيت الصورة ، فانه لم يقع امتزاج ، كما أنه يرفض تفسير الفلاسفة للصورة بأنها ما لا يشاهد ، لأنه لا يبقى مع الامتزاج صورة ولا هيولي لواحد من الممتزجين ، إلا القدر الذي اشتركا فيه[1] ، وأما الهيولي فانه يفسرها بأنها : (المعلوم في العدم المقدر وجوده[2]) . وإذا فسر الفلاسفة الصورة بما ليس جزءاً من الشيء فهي العرض عنده[3] ، وأما التعبير بالصورة وبالمادة أو بالهيولي عما يتعلق بالعقول أو بالمعرفة فان ذلك في نظره مجرد مجاز ، فقولهم أن العقل الفعال مجرد عن المادة مفارق ، وأنه يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل باشراقه عليه قول فاسد ، لأنه لا يتصور عنده اخراج ولا ادخال إلا في الأجسام أو المواد ، وحتى لو اعتبرنا استعمال كلمتي الصورة والمادة مجازياً ، في هذا المجال فان التعبير بهما تعبير فاسد ، إذ أن الفلاسفة عبروا عن العلم المرتب أو المقدمات المنظمة لتؤدي إلى معرفة أخرى أو إلى علم آخر ، بالمادة ، وعبروا عما يحصل أو ينتج عن ذلك بالصورة ، وهذا الاستعمال لا يعدو أن يكون مجازاً ، ولكن الفلاسفة هولوا في ذلك بما لا معنى له[4] ، وافترضوا افتراضات ، ووضعوا مواضعات ، وحسبوا أنها حقائق لا جدال فيها

(٥) المكان والزمان :

لا يعارض أبو بكر التعريف الفلسفي للمكان ، وإنما ينقده من جهة اشتراط

---

(١) ن . م . ، ص ١٥٨ .

(٢) ن . م . ص ١٥٣ . ويقول الشهرستاني ان الامكان (أمر راجع الى التقدير الذهني) . وأما الفلاسفة وخاصة أرسطو فيرى ان الامكان ليس عدماً محضاً (الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٢) .

(٣) ن . م . ، ص ١٥٣ .

(٤) ن . م . ، ص ١٣٠ـ١٣١ .

الفلاسفة فيه أن يكون حاوياً ، لأنه في نظره ليس من شرطه أن يكون حاوياً ، فاننا لو فرضنا جوهراً قائماً بين أربعة جواهر لكان كل واحد مكاناً لصاحبه ، ولكان المحوى من هذه الجواهر واحداً ، فحسب[1] ولكنه هاجم الفلاسفة في تصورهم للمكان الطبيعي للعناصر المختلفة وقال : (ومن أطبعه لذلك المكان ؟ أنفسه أم غيره ؟ فان كانت نفسه فلم غيّر نفسه ؟ وإن كان غيره فدع الغير يحكمه ، ويكون ذلك الغير هو الفاعل حقيقة[2]) وبما يفسر الفلاسفة ، حركة عنصر معين ، وانتقاله من مكانه الطبيعي ؟ قال أبو بكر : (وقولهم فان تحرك فانما يتحرك إلى مكانه الطبيعي ، وهذا تهافت عظيم ، يكون في موضعه بالطبع ، ثم يتحرك منه إلى مكانه بالطبع ، فكل موضع له بالطبع ، الذي هو فيه ، والذي ينتهي إليه ، والذي يمر عليه ، لا شك أنه أيضاً بالطبع ، فلا يخرج في حال من أحواله عن الطبع ، هذه سخافات لا تعقل ، من أقوالهم[3]) ، وهذا أسلوب جميل في النقد ، يدل على ذكاء أبي بكر ، وعلى نفاذه إلى المعاني الفلسفية التي رد عليها ونقدها .

وأما الزمان فانه عند الأشاعرة ذرات منفصلة ، وكل ذرة منه تسمى الآن ، وهو أيضاً اقتران الأشياء في الوجود ، أو ان شئت قلت انه يمثل علاقة بينهما[4] ، وعرف أبو بكر ذرة الزمان أو الآن بقوله : (عبارة عن الحال الكائنة التي طرأت ، ثم ذهبت ، والعقل يقضي بين الطرو والفساد بالفصل[5]) فكما أن الوحدات الأخيرة التي تتكون منها الأجسام منفصلة ، ويوجد بينها خلاء ، ليمكن لها أن تتحرك وتجتمع وتفترق ، أو تتصل وتنفصل ، فكذلك وحدات الزمان أو آناته ، فانه لا اتصال بينها ويوجد بينها انفصال . أما الزمان في تصور الفلاسفة فانه آنات أيضاً ،

---

(١) ن . م . ، ص ١٥٤ .
(٢) ن . م . ، ص ١٥٩ .
(٣) ن . م . ، ص ١٥٩ .
(٤) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٦٩ .
(٥) العواصم من القواصم ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

إلا أنهم يعرفون الآن ، أو الوحدة الزمانية ، أو النقطة الزمانية بأنها عبارة عن : (ظرف متوهم يشترك فيه الماضي والمستقبل[1]) .

(٦) الحركة والأجرام السماوية :

ويتصل بفكرة الزمان فكرة الحركة ، وقد استعرض أبو بكر بن العربي على عادته ، رأي الفلاسفة في حركة الأجرام السماوية ، وقولهم أنها تتحرك بالإرادة والشوق بناء على أن لها نفوساً[2] ، معتمداً في ذلك كله على كتاب « مقاصد الفلاسفة » حيث أنه نقل منه حرفياً ، آراء الفلاسفة التي رد عليها ونقدها .

اعترض على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن الأجرام السماوية ذات ارادة ، وأنها بها تتحرك ، وتعجّب من أمرهم حيث أنهم نفوها عن الأول عندهم ، وهو الله ، ونسبوها إلى الثاني ، واعتبر فكرة الشوق التي تتحرك الأشياء بها ، وتنبعث الحركة بسببها ، هذيانا أو خذلانا ، لأن الشوق في نظره لا يكون إلا عن نفس حية لها بنية ، ورطوبة وبلة ، وأنكر على الفلاسفة أيضاً فكرة العقول التي وحدوا بينها وبين الملائكة ، واعتبر ذلك لغواً ، وكذباً ، واخراجا لألفاظ الشريعة عن دلالاتها إلى أغراضهم عن دس وافساد[3] ، وتوجه إلى هؤلاء الفلاسفة قائلاً : اننا نحن المسلمين أعلم وأدرى بلغة قومنا ، وبدلالاتها ممن يزعم فهمها والاحاطة بها من اليونانيين والمانويين[4] ، وهذا يشير إلى أنه مدرك لأغراض المانوية واندساسهم بين أهل الديانات ، وخاصة بين المسلمين ، ومتفطن إلى صراعهم العقائدي والسياسي .

وأنكر أبو بكر ما ذهب إليه الفلاسفة باختصاص كمال الحركة السماوية

---

(١) ن . م . ص ١٤٥ .
(٢) ن . م ، ص ١٢٦ ، ١٣١ .
(٣) العواصم من القواصم ، ص ١٣١ .
(٤) ن . م ، ص ١٣٧ .

بكونها دورية ، كما أنكر توقف الحركة الدورية على محرك مباشر ، إذ أن حركة الفلك عبارة عن تشوق ، ولا مباشرة في هذه الحركة الشوقية التي تدعيها الفلاسفة[1] ، ولا يوافق أبو بكر على أن الحركة استحالة أو تغيّر أو خروج من القوة إلى الفعل ، أو كمال أول ، وإنما الحركة عنده ، هي (النقلة من جسم إلى جسم أو ما هو في معنى الجسم من الجوهر[2]) ، ويرفض أن تدخل فكرة الزمان في الحركة ، ويدل هذا على أن الأشاعرة لم يربطوا بين فكرة الزمان ، وفكرة المادة ، أو بعبارة أخرى لم يجعلوا علاقة عضوية بين الذرات المادية ، وبين الذرات الزمانية[3]. وعلل محمد اقبال ذلك بأن الأشاعرة شأنهم شأن بعض المحدثين ، لم ينتبهوا إلى التحليل السيكولوجي للزمان ، فتصوروه زماناً آلياً ، موضوعياً ، خارجاً عن الذات[4] ، ويرى أن ذلك أضعف ما في نظرية الأشاعرة ، عن الخلق ، لأنهم يتصورون الزمان تصوراً ذرياً أي أنه ذرات من آنات لا تقبل القسمة[5] ، وكما أن الزمان والمكان أو المادة ذوات منفصلة لا تقبل القسمة ، متناهية ، فان الحركة أيضاً ذرات متناهية ، ونقط لا تقبل القسمة ، إذ أن الأشاعرة أقاموا فكرة الجوهر ، الفرد المتناهي لاثبات الايجاد من عدم بقدرة مطلقة ودللوا على امكان الحركة أيضاً باثبات الجزء الذي لا يتجزأ ، لأنه إذا كان هناك حد ، أو نهاية ، ينتهي

---

(١) ن . م . ، ص ١٣٧ .

(٢) ن . م . ، ص ١٤٤ .

(٣) لكن يبدو أن الشهرستاني الأشعري ربط بين الزمان والحركات لأنه قرر في كتابه « نهاية الاقدام » ص ٢٨ أن . (الحركات كلها اذا في ذواتها متناهية ، أولاً وآخراً ، وهي معدودة بالزمان ، والزمان هو العاد للحركات ، فالمعدود اذا يتناهى أولاً وآخراً ، كذلك يلزم أن يتناهى العاد ، أولاً وآخراً) .

(٤) تجديد التفكير الديني في الاسلام ص ٨٧ . نظرات جديدة في شعر اقبال ، للدكتور محمد اسماعيل الندوى ، ص ٦٩ .

(٥) ن . م . ، ص ٦٤ ــ ٦٥ .

عندها تجزؤ المكان ، والزمان ، فانه يمكن القول بوجود الحركة من ذرة أو من نقطة في مكان ، إلى نقطة أخرى ، في مكان آخر ، في زمان محدد متناه[1] .
ومهما يكن من أمر الحركة فان أبا بكر بن العربي لا يرى مانعاً من أن يصطلح الفلاسفة على أن الحركة تشمل حركة الاستحالة ، أو أنها تدل على تغير الصفات ، ولكن ذلك يكون بشرط أن لا يبنوا على هذه الاصطلاحات أحكاماً[2] أخرى ، لأن الاصطلاحات في نظره لا تبنى عليها المعاني التي لا تنسجم معها .

وأما ما ذهب إليه الفلاسفة من آراء في العقول والأفلاك فقد سخر منه ، واعتبره مجرد دعوى ، أو مجرد هوس عقلي ، لأنهم لم يأتوا بدليل مقنع على ما زعموه من تعدد الأفلاك والعقول ، كما لم يبينوا مبررات هذا الوضع من الترتيب الذي رتبوه ، وتخيلوه ، وناقشهم في مسألة العلو والسفل وبينّ أنهما نسبيان ، وقال لهم : لماذا لا يكون الأول الذي صدرت عنه هذه الأفلاك ، وهذه العقول محيطا ، بدل أن يكون في العلو ؟ كما أنه سخر من فكرة العشق الفلسفي المحرك ، فقال : (وأما قولهم أن ذلك كحركة المعشوق ، فيا سبحان الله يصعدون إلى العلو ، ثم ينزلون إلى الهاوية بخذلانهم ، أي عشق ها هنا ؟ وما يتجرد عن المواد لا يعشق ولا يعشق ولا ينزعج ولا يقلق[3]) ان الفلاسفة في نظر أبي بكر كثيراً ما يخطئون طريقهم ، ويحيدون عما زعموا أنه برهان ، ويقعون في سيل جارف من الخطب والأمثال والأشعار التي يعتبرونها خارجة عن دائرة البرهان وداخلة في مجال الخيال ، قال : (ما أخذ لهم بينما يكونون بزعمهم في برهان إذا هم قد خرجوا إلى خطبة ، ومثل ، وشعر ، وخلع عذار ، وذلك عندهم بعيد عن البرهان[4]) ، والقول بالعشق

---

(١) ن . م . ، ص ٦٤ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٤٤ .
(٣) ن . م . ، ص ١٣٢ .
(٤) ن . م . ، ص ١٣٨ .

في مجال الحركة قول غث[1] ، لا يقوم على برهان ، وهذا نقد لمنهج الفلاسفة وخاصة فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ومن قلدهم ، حين ينطلقون بأخيلتهم الواسعة في الرموز ، وضرب الأمثال ، وما إلى ذلك من التعبيرات الاشراقية التي جاءت إلى اليونانيين من عناصر شرقية غنوصية ، ولماذا نذهب بعيداً ، فان أفلاطون نفسه شاعر مغرق في الشعر ، ومتخيل متأنق في نسج الأخيلة ، وكذلك أفلوطين الوجداني العظيم الذي فاق أغلب المتصوفين في الوجد ، وفي الحرقة ، والوحدة .

ومن خلال مناقشة أبي بكر بن العربي للطبائعيين ، والدهريين ، جادل المنجمين والصابئة الذين يزعمون أن الكواكب تؤثر في الموجودات الأرضية ، وتدبرها ، وتتصرف في مصيرها ، حتى الجنين في بطن أمه ، زعموا أنه خاضع في مراحل نموه للكواكب السبعة[2] ، ويبدو من هذا كله كيف أن أبا بكر يمثل ثائراً عاصفاً على الثقافة اليونانية ، وعلى المنهج العلمي اليوناني ، القائم على الكيفيات ، وعلى استخدام العقل فيما لا يستخدم فيه إلا بمقدار ، حيث أنهم احتقروا المشاهدات والمنهج التجريبي ، وبرعوا ـ وخاصة الأفلاطونية المحدثة ـ في الألعاب الخيالية الشعرية الرمزية ، في تصور الموجودات العليا وقياسها على السفلى ، وفي ربط العلائق بينهما ، وأكبر مسؤولية في ذلك ترجع إلى زعيمهم الأكبر ، أفلاطون ، الذي حقّر من شأن الحس ، واعتبر الادراك الحسي ظناً ، لا يمثل الحقيقة ، وخلق عالماً مجرداً خيالياً ، حسبه هو الحقيقة وحدها ، وأما ما عداه فظلال وأوهام ، وفشل فشلاً واضحاً في بيان العلاقة بين عالم المثل وبين عالم المحسوسات كما فشل خلفه أرسطو ، وإن كان الأخير قد استبعد غلو شيخه في المجردات ، وقرب المسافة بين ما يسميه بالمجردات ، وبين ما يسميه بالمادة ، أو بعبارة أخرى بين

---

(١) ن . م . ، ص ١٣٨ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٩٧ ، العواصم من القواصم ، ص ١٢٠ ، ١٨٥ .

ما يسميه بالهيولي وبين ما يسميه بالصورة ، ومن أجل ذلك احتار من أتى بعدهما ، واضطرب ، وخلط بين ما تخيله أفلاطون ، وما بناه أرسطو من نظام عقلي فلسفي يقرب من الواقع ، وجاء أفلوطين فزاد الطين بلة ، في الخلط بين الذاتي والموضوعي ، بين الوجد والعقل ، بين الشرق والغرب ، ثم أتى المترجمون والشراح فزادوا الأمر اضطراباً ، والعقول حيرة ، والتراث اليوناني تشويهاً وخلطاً ، ووصل هذا الركام إلى المسلمين فاضطربوا في فهمه ، لاضطراب ما وصل إليهم ، وأصبحت تركة ثقيلة مهوشة ، فغشت هذه الفتنة اليونانية على أبصار ، وبصائر بعض المسلمين ، ولكن أهل السنة عامة ، أقاموا ثورة عنيفة على هذه المذاهب اليونانية جملة ، ورفضوها ، لأنهم شعروا من أعماقهم أنها غريبة عنهم ، وأنها دخيلة لا تمت إليهم بصلة ، لأنها صدرت من أعماق الوثنية ، وحملت شاراتها بادية مكشوفة ، فرفضوها جملة وتفصيلاً ، وكتبوا ضدها ، وحذروا منها ، ومن غوائلها ، فرداً بعد فرد ، وإماماً بعد إمام ، ولكن الذي نقدها نقداً شديداً شاملاً ، وبنظرة نافذة ، كشف فيه عن تهافتها ، إنما هو صاحب التهافت ، ثم تلميذه أبو بكر بن العربي الذي تأثر به أشد التأثر في هذا المجال ، ونقل عنه ، وزاد عليه إذ أنه ناقش المسائل الطبيعية التي مر بها الغزالي مر الكرام ولم يناقش منها إلا مسائل قليلة ، مثل نقده للعلية ، أما أبو بكر فقد ناقش الزمان والمكان والحركة والجوهر ، والامتزاج ، وسخر في ذلك كله بمنهج اليونانيين ، النظري المحض ، وبما وصلوا إليه من حقائق ، التي لم يقتنع بها ، ولم ترض عقله ولا قلبه ، لما فيها من خيال بعيد المدى في أحيان كثيرة ، ولما فيها من وثنية ، أحس بها وشمها بحاسته المرهفة ، في تصوراتهم الطبيعية وغير الطبيعية ، ونحن نعتقد من خلال كتابه « العواصم من القواصم » وغيره أن حجر الزاوية في هذه الثورة التي قام بها أبو بكر ، وفي هذا الرد ، أو الرفض ، إنما هو انكار أن تكون الطبيعة سبباً تاماً لنفسها ، أو علة كافية في ذاتها ، أو بمعنى آخر انكار العلية ، أو القول بالضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول ، بين المؤثر والأثر ، بين الفاعل والمفعول ، فلا علة عنده ولا معلول ، وإنما هو خالق ومخلوق ، وفاعل مطلق مختار ، ومفعول لا تأثير له ولا أثر .

(٧) العلية أو السببية :

ان ما يسميه الفلاسفة بالطبع أو بالطبيعة ، ليس في نظر أبي بكر بن العربي إلا عادة أو مناسبة أي أن : (هذا وجد بعد هذا[1]) ، ولكن الفلاسفة في نظره قلبوا الحقيقة ، وحادوا عنها ، وحرفوها ، فقالوا : (وجد عنه ، وبه[2]) ، وليس لهم دليل على هذا الزعم ، لأن المشاهد بالحس إنما هو مجرد الاقتران ، واطراد العادة في ذلك الاقتران ، ومن جهة أخرى فان الطبع بحسب تعريف الفارابي وابن سينا له إنما هو : (الفعل المنفك عن العلم بالمفعول[3]) ، وذلك لأن التأثير في مذهب أبي بكر بن العربي يشترط فيه العلم والإرادة ، وقد بيّن لنا أن ضلال القوم ، إنما جاء من قبل أنهم رأوا تركيب شيء على شيء فأدى بهم ذلك إلى أن ينسبوا الثاني منهما إلى الأول ، وأطلقوا على ذلك أسماء ومصطلحات[4] ما أنزل الله بها من سلطان ، ونسجوا نظاماً محكماً بين الأشياء أو الموجودات ، تحكمه الضرورة ، وتسيطر عليه الحتمية الطبيعية ، أما المذهب الذي يرتضيه أبو بكر المسلم فهو أن الله (يخلق عند اقتران بعض المحال ببعض ، وبعض الأمور ببعض ما شاء من الأفعال المعتادة أو الغريبة[5]) ومعنى ذلك أنه ليس هناك قوانين ثابتة ، حتمية أو ضرورية ، تحكم الظواهر الطبيعية ، أو الأفعال ، أو الاعتقادات أو الأقوال ، بل ان الامكان أو الجواز هو السمة التي تدمغ جميع الظواهر الممكنة ، الجائزة ، ومن ثم فان العلاقات بين الظواهر الطبيعية ، علاقات يسودها الاحتمال ، والامكان ، إذ يمكن أن تتخلف وتتحول عن مجاريها العادية ، ما دامت متصلة بعالم الممكنات ، ولو تكن من عالم المستحيلات أو الممتنعات ، ولا من عالم

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٩٧ .

(٢) ن . م . ، ص ٩٧ .

(٣) ن . م . ، ص ١٢٥ ، وأورد الغزالي نفس هذه العبارة في المقاصد ، ص ٢٣٥ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٦٨ .

(٥) ن . م . ، ص ١٨٨ ــ ١٨٩ .

الواجبات أو الضروريات . قال أبو بكر : (قد تقرر عقلاً وشرعاً وثبت دليلاً ، أن الباري تعالى خلق كل شيء ، لا تشذ ذرة عن خلقه ، وأن ترتيب المخلوقات ، شيئاً بعد شيء ، من صنعه أيضاً ، وما كان من سبب أو مسبب أو علة أو معلول ، فانه فطره وأنشأه ، وهذا من العلم إلى العدم ، ومن العرش إلى الفرش ، وكون ذلك كله على هذا النظام المشاهد ، ليس بواجب ، لا يمكن سواه ، بل هو على مجرى الإرادة ، وبعض العادة ، وأن كل موجود متصل بموجود من المخلوقات ، يجوز حذفه عنه ، وانفراده في الوجود دونه ، مما يعتقد المعتقد ، مجاوراً ، أو مسبباً ، فهذه هي القاعدة ، التي مهدناها في كتب الأصول[1]) ، ومن هنا فان التغير الدائم ، والاحتمال ، والامكان ، وعدم الثبات على قوانين لازمة ضرورية ، ذلك كله هو السائد في ظواهر الطبيعة ، وغيرها من ظواهر الروح ، وان هذا النظام الذي نشاهده في العالم ، أو في الكون إنما هو عرضة بين لحظة وأخرى ، لأن تنقلب أوضاعه ، وتدمر أجزاؤه ، وتنقلب عاداته ، وعلاقاته ، ليترك مكانه لعالم آخر جديد ، ولنظام آخر مغاير له ، ولخلق آخر مخالف له ، فيكون زرع بدون مطر ، وحرارة دون شمس ، ونطق من جماد ، ويصبح ذلك كله علامة على نظام آخر ، وفاتحة له ، وقرر أبو بكر أن هنالك عالمين : هذا العالم المشاهد ، وعالم آخر يأتي من بعده ، وبين ذينك العالمين ، توجد فترة انتقال ، أو مرحلة تحول ، وهي عبارة عن بـرزخ بينهما ، قال أبو بكر في كتابه شرح صحيح الترمذي : (ان ما يجري من العادة من التدبير ، في تكوين المكونات التي دارت بين حرارة وبرودة ، وظهرت عن رطوبة ويبوسة ، ويجوز أن توجد كذلك مع استمرار الحرارة ، ولا ينضاف إليها شيء ، أو تجري هذه الأربع مجراها ، ولا يتعلق منها بالشمس والقمر شيء ، كأنه ان كان لها اليوم بهما تعلق كما يقول الفلاسفة ، أو كان لهما تأثير في الكون والفساد في مقعر فلك بزعمهم ، فليس ذلك بأمر لازم ، حتم ، لا يتصور ، ولا يجوز ، تقدير غيره ، بل هو أمر ممكن

---

(١) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ٩ ص ٨٥ ، ٨٦ .

كله ، نفياً واثباتاً ، ووجوداً وعدماً ، يدوم ما دام ، ويتغير إلى سواه من التدبير والتكوير كما أخبر الصادق عن الخالق ، فتجري الأرزاق في الأقوات دون مطر ينزل ، وحرارة الشمس تضرب الأرض فيثور الازدواج فيها بزعمهم ما يثور من النبات ، ويجري النظام في الأبدان من الحيوانات ، ذلك كله مفعول ابتداء ، من غير سبب ، ولذلك أخبر الصادق ، أن تتغير الأحوال ، والأخلاق وحتى يذهب الأخبث من الحيوانات ، وتنحسر الآمال عن الاستمرار ، وتنطق الجوارح ويكون ذلك فاتحة للنظام الآخر ، الذي يأتي في الخلق المستأخر ، وهي داران ، دنيا وآخرة ، وهذا الذي يجري بينهما من هذه التغيرات الخارجية عن العادات برزخ بين الدارين[1]) .

يرى أبو بكر بن العربي أن الموحد الحقيقي إنما هو الذي يعلم أن الأسباب من حيث هي أسباب وعادة لا تأثير لها ، ولا فعل ، وإنما هي علامات ، أما الذي ينسب إليها نوعاً ما من أنواع التدبير ، أو يعتقد أنها فاعلة فعلاً ما ، أو مؤثرة تأثيراً ما فهو جاهل أو ملحد[2] ، وعلى هذا فان الجاهل الحقيقي إنما هو الذي إذا رأى موجوداً عقب موجود ، أو شاهد موجوداً مرتبطاً في العيان بموجود آخر ، اعتقد أو ظن أن ذلك راجع إلى رابطة بينهما أو إلى فعل لأحدهما في الآخر ، استغفر الله ، ان الارتباط ليس إلا تقدير الفاعل المطلق[3] ، وأن التدبير تدبير ذي القدرة المطلقة ، والعلم اللامتناهي ، والإرادة التي لا حدود لها ، فلا قيد ، ولا الزام ، ولا اكراه ، ولا ضرورة ، ولا حتمية ، وإنما هو اختيار مطلق ، وحرية مطلقة فكأن هذه الممكنات ، ممكنات دائمة الامكان ، أو موجودات مؤقتة ، أو ان شئت قلت أنها ممكنات حرة ، أي أنها موضوع لحرية الله واختياره ، فهي

---

(١) ن . م . ، ٩ ص ٨٦ – ٨٧ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٨٢ .
(٣) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٨١ .

بهذا الاعتبار كائنات ذات حرية ، إذ لا تنطوي في ذاتها على جبرية أو ضرورة . فالله مختار مطلق . وهي ميدان هذا الاختيار على الاطلاق ، انه إذا ما قيل لنا ان السحاب يتوقف على بخار ، يتصاعد من البحر ، وأن للأشجار في ذلك أثرها ، فاننا ـ فيما يقول أبو بكر ـ لا نمنع ذلك ، وإنما نقول هو جائز لا ضرورة فيه : (انه لا يخبر عن الآثار العلوية إلا السنّة النبوية ، لا العقول الأرسطاطاليسية) أي أن تعيين أحد الجائزين ليس طريقة العقل أو الطبيعة العريّـة عن العقل والإرادة ، وإنما هي طريقة الخبر عن سنن الله في تلك الممكنات ، أو الجائزات الطبيعية أو غير الطبيعية .

ولكن هل ان هذا الموقف الذي وقفه أبو بكر بن العربي وأصحابه من الأشاعرة ، يدعو الإنسان إلى الذبذبة في تصرفه إزاء الممكنات . ويبعثه في سورة عارمة ، من الشك والقلق ، من هذه الكائنات التي لا تجري على قانون ، ولا تثبت على سنة دائمة ؟ لم يترك أبو بكر الاجابة عن اثارة هذا السؤال ، بل انه اجاب عن ذلك بأنه يجوز التعلق بالأسباب ، والعادات الجارية في الظواهر الطبيعية وغيرها ، لأن اليقين حاصل بأن : (الأمور بيد مسببها ، ولكنه جعلها سلسلة ، وركب بعضها على بعض ، فتحريكها « أي تحريك الأسباب والتصرف على أساسها » سنة ، والتعويل على السنن يقين[1]) . فكأن أبا بكر بن العربي يتصور القوانين الطبيعية أو السنن التي تجري عليها الطبيعة ، والعادات التي اعتادها البشر ، من العلاقات بين الأشياء وبين المعاني ، قوانين مؤقتة ، وسنناً اعتاد الإنسان عليها ، عن طريق المشاهدة ولكن تلك العادات الجارية ، ليست دليلاً على أنه يمتنع خرقها أو التحول عنها ، ومعنى ذلك أن أبا بكر بن العربي ، لا ينكر هذه العادات ، وهذه السنن المشاهدة ، كما لا ينكر ما تشاهده الحواس من علاقات بين الأشياء ، كما زعم شيخ المستشرقين جولد زيهر ، حين قرر في حسم أن الأشاعرة يميلون

---

(۱) ن . م . . ق ۳ ص ۱۰۷۷ .

مع البيرونيين أو غلاة الشكاك: Les Pyrrhonistes إلى انكار يقين مدركات الحواس[1] . والدليل على ذلك أن أبا بكر بن العربي رد على منكري الادراك الحسي ، ومنهم البيرونيون ، الذين يزعم جولد زيهر أن الأشاعرة مالوا إلى مذهبهم ، في انكار الادراك الحسي ويقينه ، بل ان المتكلمين عامة أخذوا بالادراك الحسي ، وكأن أبا بكر أراد أن يرد على أمثال جولد زيهر فقال : (فان قيل أفي المشاهدة تريد أن تشكك الخلق ؟ قلنا : المشاهدة وجود الاحراق ، فأما نسبته إلى النار فدعوى ... والذي يكشف الغطا معهم في ذلك أن يقال لهم : ليس لكم عمدة إلا اقتران الوجودين وهو اتصال النار بالأجسام ، ووجود الاحراق حينئذ ، فبجهلكم بحقيقة الفاعل الخالق ، أضفتموه إلى الجماد[2]) ومن جهة أخرى فان أبا بكر بن العربي هاجم الصوفية الذين يتواكلون ، ولا يتعلقون بالأسباب ، واعترف هو بالأسباب أو بالعلاقات بين الأسباب والمسببات على أنها ضرورية ، واعتبرها شيئاً متيقناً به ، ولكنه نفى عن هذه الأسباب كل تأثير في مسبباتها ، لأن هذه الأسباب نفسها خلقها الفاعل المطلق ، ومسببها الأول ، وهو الله . فالقوانين أو الأسباب نفسها جائزة وممكنة وليست حتمية ، اننا ـ فيما يقول أبو بكر ـ إذا أضفنا الاحتراق الواقع عن اتصال النار بالأجسام المحترقة ، الذي هو فعل محكم ، ونظام متقن ، إذا أضفناه إلى النار ، فان ذلك يؤدي إلى بطلان الاستدلال بالفعل المحكم على حياة خالقه وعلمه[3] ، ولذلك نجد الشهرستاني يقرر أن الوسائط معدات لا موجبات[4] ، أما الجويني فقد غلا في اثبات الأسباب ، على حد تعبير الشهرستاني ، وتأثر بالفلاسفة قال الشهرستاني في شأن إمام الحرمين : (وإنما سلك في مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب ، وتأثير الوسائط ، الأعلى

---

(١) جولد زيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ١١٦ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٩٠ .

(٣) ن . م . ، ص ٨٩ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

في القوابل الأدنى ، وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر[1]) ، ومن أجل ذلك عارضه الشهرستاني وبين أن القول بتسلسل الأسباب هو الذي يؤدي إلى الجبر ، بصورة أقوى وألزم ، وأوضح أن مذهب الفلاسفة في الفيض أكثر اغراقاً في الجبرية أو الحتمية والضرورة ، قال الشهرستاني : (والجبر على تسلسل الأسباب ألزم إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة ، والصور كلها فائضة على المواد ، من واهب الصور جبراً ، حتى الاختيار، على المختارين جبر ، والقدرة على القادرين جبر ، وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب جبر ، وترتيب الجزاء على الأفعال جبر ، وهو كالمرض يحصل عند سوء المزاج ، وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج ، وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة ، وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل ، فالوسائط معدات لا موجدات وماله طبيعة الامكان في ذاته استحال أن يكون مـوجـداً على حقيقة[2]) ، وبالجملة فان هناك تساوقا بين الأشياء في الوجود المادي أو العقلي يخلقه الله في كل لحظة وآن ، وأما المشاهدة فهي – كما قال الغزالي – : (تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به[3]) ، وسواء كان هذا التساوق يدعى عادة أو مناسبة ، أو وسائط معدات ، أو سنناً ، أو أسباباً فانه لا ينطوي على ضرورة ، وإنما يرجع إلى الخالق المطلق ، في نهاية الأمر ، ويلاحظ أن أبا بكر بن العربي متأثر في هذه المسألة بالغزالي تمام التأثر ، ويبدو ذلك بالمقارنة بين « تهافت الفلاسفة[4] » ، وبين ما ذهب إليه أبو بكر « في العواصم » وغيره من مؤلفاته ، وقد جاء أبو بكر ابن العربي بنفس المثال الذي جاء به الغزالي وهو الاحتراق ، وكذلك العلاقة

---

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ٧٨ .

(٢) ن . م . ، ص ٧٨ – ٧٩ .

(٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، (١٩٢٧) ص ٢٧٩ .

(٤) قارن تهافت الفلاسفة ، ط . بيروت من ص ٢٧٧ – ٢٧٩ ، بالعواصم ، من ص ٨٠ – ٩١ .

بين الأب والأم[1] .

(٨) **التولد** :

مما يتصل بفلسفة الأشاعرة الطبيعية ، وبمسألة العلية ، ما يسمى بفكرة التولد ، التي ينسبها ابن العربي إلى الفلاسفة الطبيعيين وإلى المعتزلة ، لذلك رأينا أن نخصص لها فقرة من هذا البحث ، نظراً لأهمية ما أشار إليه أبو بكر بن العربي من بيان نشأة اصطلاح التولد ، إذ أنه بين لنا أن أول من اخترع عبارة التولد في تاريخ المصطلحات الفلسفية والكلامية إنما هو الجاحظ ، أخذها من مادة « ولد » أو الولادة وهي : (خروج الشيء من الشيء ، وكان هذا ، لما نشأ عن هذا[2]) ، وفسر ابن العربي ذلك بأن الطبيعيين ، ومن أخذ بقولهم لما رأوا تركيب الكون في الموجودات المحسوسة ، على نظام متساوق ، واحدا ، بعد واحد ، نسبوا من أجل ذلك الثاني ، إلى الأول ، وربطوا بين السابق واللاحق ، والمقدم والتالي ، أو المقدم والمتأخر ، ولما رأوا اقتران أحدهما بالآخر ، في الوجود ، جعلوا الثاني ناشئاً عن الأول ، ولكن المعتزلة تحيّلوا في اختراع الاصطلاح ، وبرعوا فيه ، إذ أنهم سموا هذه العلاقة بين الأول والثاني تولدا ، وقالوا : هذا نشأ عن هذا ، ولم يقولوا : هذا أنشأ هذا كي لا يتهموا بأخذهم عن الفلاسفة الطبيعيين ، الذين يشركون مع الله غيره في الانشاء ، وذهب إلى أن المعتزلة سموا هذه العلاقة بين المقدم والتالي أو العلة والمعلول تولدا ، تزييناً له وتحسينا ، واتهمهم بأنهم استمدوا ذلك من الفلاسفة ، فقال : (وعلى قاعدة الفلاسفة قعدوا ، وحول دائرتهم دوروا[3]) ، وذكر في موضع آخر من كتابه « العواصم من القواصم » أن أول من قال بمذهب التولد إنما هما معمر والجاحظ[4] ، وذكر أن أبا الحسن الأشعري رد على المعتزلة ،

(١) العواصم ص ٩٠ ـ ٩١ ، تهافت الفلاسفة ط . بيروت ص ٢٧٩ .
(٢) العواصم ، ص ٨٢ .
(٣) ن . م . ، ص ٨٣ .
(٤) ن . م . ، ص ٨٩ .

واتبعه في ذلك أبو بكر الباقلاني ، وأطال في تفنيد هذا المذهب ، إلا أن ردودهما ـ فيما يقول أبو بكر بن العربي ـ كانت : (بمتناقضات لا بدلالات[1]) ، وهذا يعتبر نقداً من أبي بكر لمنهج قدماء الأشاعرة في الرد على الخصوم ، إذ كان منهجهم فيما يشير إليه أبو بكر بن العربي جدلياً قائماً على المناقضة ، ولم يكن استدلالياً برهانياً ، وهذا الرأي هو ما ذهب إليه الغزالي في نقده للمتكلمين ، وهو ما تابعه عليه ابن رشد في كتابه النقدي المنهجي « مناهج الأدلة » .

(٩) الخلق :

إذا انتفت العلية الضرورية بين الظواهر الطبيعية ، وبطل التولد الطبيعي ، فان الطبيعة كلها ، تصبح فعلاً من أفعال الله ، تستند إليه في الايجاد وافادة الوجود ، وفي البقاء ، ويترتب على ذلك أيضاً أن العالم بأسره حادث من العدم المحض ، لا في زمان ، فالباري : (خالق كل شيء ، لا تشذ ذرة عن خلقه[2]) ، والله هو : (الفاعل الخالق ، لا فاعل بالحقيقة ، ولا خالق إلا هو .. فليس في الوجود شيء من الفلك إلى الذرة ، ولا من دورانه إلى حركة واحدة ، الا وهي موجودة بقدرته ، وعلمه ، مصرفة بقضائه وحكمه ، فكل ما ترى بعينك أو تتوهمه بقلبك ، فهو صنع الله ، وخلقه ، إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولو شاء لجعل الكل ابتداء من غير شيء ، ولكنه سبب الأسباب ، وركب المخلوقات بعضها على بعض[3]) ، ومن هنا فان مسألة الجوهر الفرد نفسها غير كافية لتفسير الخلق ، لأن الخلق بالمعنى الحقيقي المحض إنما هو ابتداء من العدم المطلق المحض ، كما أن الفيض أو الصدور يتعارض مع فكرة الخلق تمام المعارضة ، فضلاً عن تجلي الله في شتى مظاهر الكون ، الذي يذهب إليه بعض المتصوفة ، ان تفسير

---

(١) ن . م . ، ص ٨٩ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ٩ ص ٨٥ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٨١ .

القرآن للخلق قائم على أساس « اللحظة الخاطفة[1] » أو اللمحة التي تند عن الزمان ، وتنأى عن المادة ، فالخلق ايجاد من عدم محض ، عدم الزمان ، وعدم المادة ، أو بدون دخل لعنصر المادة والمدة ، وهو أمر بالكينونة أو كن ، قال الله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول لـه كن فيكون) (يٓس ٨٢) وقال : (انا كل شيء خلقناه بقدر ، وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر) (القمر ٥٠) ، وبهذا فانه لا ينسب إلى الطبيعة أي لون من ألوان الاختراع ، أو الابداع ، أو الخلق ، لأنها موات ومادة ، إذ لا يتصور ـ في نظر أبي بكر ـ أن يصدر فعل إلا من حي ، عالم ، قادر ، مريد ، قال : (فأين الطبائع وأجناسها ؟ وأين الفلاسفة وأناسها؟ هل في قدرة الطبيعة ـ إذا سلمنا وقلنا : لها قدرة على طريق الجدل ـ أن تتقن هذا الاتقان البديع ؟ أو ترتب هذا الترتيب العجيب ؟ كلا ، لا يتم ذلك في المعقول الا لحي ، عالم ، قادر ، مريد[2]) فالفعل يصدر عن الله : (على وجه صدور الفعل المفعول من الفاعل المعقول ، ذي القدرة ، والحياة ، والعلم ، والإرادة ، والتدبير[3]) ، وليس ذلك الصدور آلياً ضرورياً على نحو صدور حركة الخاتم عن حركة اليد ، لأننا إذا قلنا انه صدر عنه على وجه صدور حركة الخاتم عن حركة اليد ، لأدى ذلك بنا إلى القول بآلية أو ميكانيكية . ويرى أبو بكر أيضاً أنه يلزم من القول بالطبع أو الطبيعة : (أن لا يصدر عن الأول إلا ثان يماثله ، وهكذا إلى الآخر ، فمن أين ينشأ التغيير ، ويأتي الضد عن الضد ، والمختلف عن المتحد ، والمعدّد عن المنفرد ؟)[4] ، وإذا كان الواحد الأول يفعل عن طبع ، فكيف يجوز أن ينشأ عن الطبع الواحد طبائع متعددة ؟ والحال أنه لا ينشأ عن الشيء إلا مثله ، فان أجاب الفلاسفة بأن ذلك نـاشئ عن الامتزاج ،

---

(١) الدكتور يحي هويدي ، محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٨٧ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٧٤٧ ـ ٧٤٨ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٨٤ .
(٤) ن . م . ، ص٨٤ .

فان أبا بكر يجيبهم بأن الأول عندهم ليس به امتزاج ، لأنه يفعل بذاته ، فمن أين له الامتزاج ؟

ان الفعل عنده لا يتصور صدوره إلا عن قادر ، والقادر هو من إذا شاء فعل ، وإذا شاء ترك ولم يفعل ، وذلك هو معنى التأثير الحقيقي[1] ، فكل شيء في الوجود إنما هو به ، ومنه ، على اعتبار أنه الخالق له المخترع بقدرته ، وذلك مما لا شك فيه ، ولا ريب[2] . فمعنى الخلق ، له تعلق بمعنى القدرة والإرادة والعلم ، والتقدير تقديران : تقدير علمي أي تقدير الأشياء في الأزل ، في علم الله . وتقدير كوني أي ايجاد الشيء وتنفيذه في الواقع ، ولذلك اجتمعت في الخلق معان أو صفات ثلاثة أساسية : العلم والإرادة والقدرة فكل موجود من الموجودات صادر منه ، فعن كلمة منه صدر ، والأرض والسموات جميعاً منه : (سخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) (الجاثية ١٣) فكلمة « منه» هنا ليست بمعنى الفيض ، وإنما تدل « من » في أمثال هذه العبارات على السببية ، لا على الغائية ، ولا على البعضية ، ولا على الجنس ، وهي الدلالات اللغوية التي يمكن أن تكون لحرف « من » . وسمى الله عيسى كلمة : (لأنه صدر عن كلمة وهي « كن » وتسمية الشيء بمقدمته مجاز[3]) ، وبهذا رد أبو بكر بن العربي على من فسر هذه الآية ، آية الجاثية ، من أصحاب الطبيعة ، واخوان الصفاء ، والقائلين بالفيض ، إذ أن اخوان الصفاء قد فسروها أو أولوها بأن قالوا أن الضمير في « منه » يعود على الله ، وأن الله : (نبه به على أن ذاته مبدأ كل شيء ، عنه كان كل شيء على تركيب العلل والمعلولات ، والتوليد والمولدات ، والنشوء حالا بعد حال ، في المنشآت ، فكانت الوحدة مبدأ للكثرة[4]) ، وهذا التفسير في نظره

---

(١) ن . م . ، ص ١٢٥ .
(٢) ن . م . ، ص ١٢٩ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ٣٦ .
(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٣٥ .

ليس إلا سخافة ليس بعدها سخافة ، إلا فقدان العقل ، وموت الفطنة . ورد بهذه المناسبة على أحد المتفلسفين الذين كانوا من أتباع الأفلاطونية المحدثة في الأندلس ، ولم يذكر لنا اسمه ، حيث انه فسر هذه الآية تفسيراً قائماً على الفيض ، وكان يموه على الطلبة بتفسيره ، ويتحايل معهم لايقاعهم في مذهبه[1] .

(١٠) **نقد الفيض** :

استعرض أبو بكر بن العربي نظرية الفيض على نحو ما عرفها الفارابي وابن سينا ، اللذان يشير إليهما بالراء وبالسين ، وبين معنى قولهم : ان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، ومعنى واجب الوجود ، وممكن الوجود ، وكيفية صدور الكثرة عن المبدع الأول وعلق على ذلك بقوله : (ان كان هذا طريق الكثرة فهو طريق السخافة والخذلان ، وهما أخوان[2]) ، ورد عليهم نظرية الواحد والكثرة ، وذكر أنه إذا كان المبدع الثاني كثرة باعتبار أنه ممكن لغيره ، فكذلك الأمر بالنسبة للأول ، فانه يكون كثرة لأن غيره ممكن به ، ولأن الامكان مضاف إليهما معاً[3] ، ويتساءل أبو بكر بن العربي عن معنى الوحدة هنا ، ويقول ان الوحدة المحضة كما هي عند اخوان الفلاسفة من الاسماعيلية هي : (أنه ليس هنالك شيء يذكر ، ولا يقال ، ولا يضاف إليه شيء ، ولا يكون عنه شيء[4]) ، أي أنهم تصوروا الله تصور أفلوطين للواحد ، فالواحد والله ، بهذا الاعتبار ليسا إلا سلباً محضاً ، لا يوصف لا بالوجود ولا بالعدم ، وذلك هو عين العدم ، والنفي المحض ، ويرى أن ما ذكره الفارابي وابن سينا من وصف الواحد ، لا يعرف في الكثرة شيء أكثر منه[5] ، ومن هنا فان الفيض ليس إلا خرافة ، وخيال .

---

(١) ن . م . ، ص ١٣٣ .

(٢) ن . م . ، ص ١٣٩ .

(٣) ن . م . ، ص ١٤٠ .

(٤) ن . م . ، ص ١٤٠ .

(٥) ن . م . ، ص ١٤٠ .

وبذلك فان الأشاعرة رفضوا القول بالفيض الذي قال به الفلاسفة لما يؤدي إليه من ضرورة ، ومضادة للخلق ، ورفضوا العلية أو التولد الذي قال به المعتزلة ، حيث أنه يؤدي إلى تحديد قدرة الله المطلقة وارادته اللامتناهية ، ورضوا لأنفسهم الخلق الحر الذي يستند إلى قدرة مطلقة .

وإذا كان الفيض قائماً على الجود ، جود الواحد وعلى أنه خير محض ، وإذا كان الفائض خيراً ، فمن أين جاء الشر وفاض ؟ ذلك ما سيسلط عليه أبو بكر بن العربي نقده حينما يخوض مع الفلاسفة ، ويبين آراءهم في الفلسفة الخلقية ، ويعارضها بآرائه الخلقية .

هـ - الإنسانيات :

(١) الأخلاق :

يري أبو بكر أن الفكر الفلسفي في السياسة والأخلاق ، والنظر فيهما يرجع إلى قسمين : نظر في مصلحة العالم الخاص وهو الإنسان ، ونظر في مصلحة العالم العام وهو المجتمع ، ويعتقد أن هذه القوانين الأخلاقية والسياسية الفلسفية استمدها أصحابها الفلاسفة من الشرائع السماوية ، مع تبديل ، وترتيب ، غير أنهم في نظره شحنوا ذلك كله بسخافات ، وبأنظار عقلية مختلة ، لقيامها على مجرد الهوى ، وعلى الميل إلى الشهوة واللذة ، وأن من وقف على ما كتبوا في ذلك علم أنهم متهافتون ، واستنكر ما كتبوا وسطروا[1] .

ويبدو أنه أخذ هذه الفكرة عن الغزالي الذي ذهب أيضاً إلى أن الفلاسفة أخذوا عن الأنبياء ما يتصل بالسياسة ، وأن ما يتصل بالأخلاق أخذوه عن المتصوفة ، قال الغزالي في المنقذ من الضلال : (وأما السياسات فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية ، والايالة السلطانية ، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة ، على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء

---

(١) ن . م . ، ص ١١٢ - ١١٣ .

المتقدمين[1]) ، وزعم الشهرستاني أن أنبادقليس أخذ عن داود عليه السلام ، وليس هذا غريباً إذ أن يحي النحوي (النصف الأول من القرن السادس الميلادي) ذكر أن أفلاطون نفسه استمد آراءه السياسية من الكتب المقدسة[2] .

أ – الخير والشر :

ينصب نقد أبي بكر بن العربي على الفلاسفة فيما يتصل بالخير والشر ، ويتركز على نظرية الفيض كما سبق أن أشرنا ، وذلك أنه إذا كان الأول أو الواحد كمالا ، وشرفاً ، وخيراً محضاً ثم فاض عنه تسعة عشر من أنواع الكمالات ، فمن أين جاء هذا الشر ، والفساد والنقص ؟ وكيف يفسر صدور ذلك عن الكمال والشرف والخير ؟ وكيف تحمل هذه العقول الوسائط ، أو ما يسمونه بالملائكة والأفلاك ، تلك الشرور ، وهم يزعمون أن المبدأ الأول لا يفيض عليها إلا بالخير المحض ؟ ومن جهة أخرى فان الفلاسفة يزعمون أن الشر لا يوجد في شيء إلا والخير فيه أغلب وأكثر ، وأن ذلك يبدو في النار وفي الماء اللذين غلب الخير فيهما على الشر ، إذ أنهما لو لم يكونا ، لفقد بسبب ذلك خير كثير . لم يكن أبو بكر بن العربي ليرضى بهذا التفسير لوجود الشر ، وأخذ يسأل الفلاسفة : (ولم لم يكن عن فياض الخير بطبعه ، إلا ما لا يفيض إلا خيراً ، من كل وجه كهو ؟)[3] ، وإذا قال الفلاسفة أن الخير المحض هو واجب الوجود ، أما الوجود الذي فيه الخير والشر ، فهو الممكن ، ومن طبيعة الممكن أن يشتمل على الخير والشر ، والنقص ، فان أبا بكر بن العربي يرد على ذلك بأنه لا ينازع في أن الممكن هو الذي جمع بين الشر والخير ، وإنما الذي يسأل عنه الفلاسفة ويعارضهم به ،

---

(١) المنقذ من الضلال ، ص ١١١ .

(٢) الدكتور ، محمد البهي ، الجانب الآلهي من التفكير الاسلامي ، ط ٤ ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٩٦ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٤٥ .

هو أنه : (كيف أمكن وجود خير ، فيه شر ، عن خير مخص ، ان كان الوجود بالذات ؟)[1] ، وإذا ذهب الفلاسفة إلى أن الشر عبارة عن العدم وهو النقص عن الكمال ، فانه يجيب عن ذلك بأن العدم إنما هو النفي المحض ، وطبيعته طبيعة عدمية ، لا شيء من الوجود فيها ، قال أبو بكر بن العربي : (إنما العدم ألا يكون شيء أصلاً[2]) ، أما إذا حصر الفلاسفة هذه المسألة بين أن يفيض المبدأ الأول عن الخير العام ، ولا يعبأ بما ينطوي عليه من شر قليل ، الذي يلزمه بالضرورة ، وبين أن لا يخلق الخير العام ، فيعم الشر ، فيكون الخير في أن يوجد الخير الأكثري العام مع ما فيه من الشر القليل أولى من أن يعم الشر[3] ، فان أبا بكر ابن العربي يجيب عن ذلك بأن هذا الحصر غير حاصر ، وباطل ، لأن هذه القسمة غير جامعة إذ أنه ترك قسم آخر ، وهو أن يفيض الواحد بالخير المحض ، فما هي الضرورة التي دعت إلى أن لا يخلق الخير إلا وفيه شيء من الشر ؟

ان الفلاسفة مثلوا لذلك بالمطر ، إذ قد فصل القول في ذلك ابن سينا في « الشفاء » حيث بيّن أنه غير جائز أن يخلق الخير المحض هذا النمط من الوجود الذي ينطوي على المادة ، وعلى ما هو بالقوة أو على الامكان ، وأوضح أن الشر بالذات هو العدم ، أما الشر بالعرض فهو المعدوم[4] ، وذكر ابن العربي أن

---

(١) ن . م . ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٢) ن . م . ، ص ١٤٦ .

(٣) والى هذا الرأي ذهب ابن رشد حيث قال : (فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين اما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل ، والخير في الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، واما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل وهذا السر من الحكمة ...) (مناهج الأدلة ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧) .

(٤) ابن سينا ، الشفاء (قسم الالهيات) ، تحقيق محمد يوسف موسى ، وسليمان دنيا ، وسعيد زايد ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، القاهرة ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ ق =

الفلاسفة زعموا أن هذا اللون من الوجود الذي اختلط فيه الشر بالخير هو سر القدر ، وعقب على ذلك بأن هذا هو شر القدر ، لا سره[1] ، إذ لا يوجد للقدر عنده سر ، وليس فيه خفاء ، إنما هو أمر نافذ ، وحكم واقع لا مرد له ، وأن الله خلق الفلاسفة هؤلاء من شر القدر ، وخلق كلامهم ذلك الذي قالوه منه ، وجعلهم ضلالا ، مضلين[2] .

ان الوجود فيما يرى أبو بكر بن العربي خلق مزدوجاً ، فيه الخير وفيه الشر ، وصنع على مقتضى صفات الله المتضادة ، فالعالم ، ومن فيه ، وما فيه ، يجري في صفاته وأفعاله على مقتضى صفات الله ، فاذا كان الله غفاراً ، فانه لم يكن بد من أن يكون في العالم من يرتكب الشر أو السيئة ، وإذا كان الله راضياً فانه لا بد أن يكون هناك خير ، وطاعة ، وإذا كان ساخطاً ، فلا بد أن يكون هناك شر ، وإذا كان الله منتقماً ، فلا بد أن يكون هنالك من يقتحم السوء ، ويقترف الفاحشة ، ويهتك الحرمة ، ومعنى ذلك أنه ليس في الكائنات صفة أو فعل إلا وتتعلق صفة من صفات الباري به ، وذهب أبو بكر إلى أن القضاء والقدر يرجع إلى هذا المعنى ، ويفسّر به ، قال ابن العربي (فالقضاء والقدر هو تعلق المخلوقات بصفات الخالق والتنويع والانقسام من متعلقات الإرادة[3]) ، ويرى أن الخير هو : (ما زاد نفعه على ضره ، والشر ما زاد ضره على نفعه[4]) ، ومعنى ذلك أن

= ٢ ص ٤١٥ ـ ٤٢٠ . اما ابن رشد فقد مثل لذلك بالنار التي خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كانت لتوجد لولا وجود النار . ولكن عرض لطبيعتها أنها تفسد بعض الموجودات . وقرر أن وجودها أفضل لأن ما يعرض عنها من الشر أقل مما يعرض عنها من الخير (مناهج الأدلة ، ص ٢٣٨) .

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

(٢) ن . م . ، ١٤٧ .

(٣) ن . م . ، ص ١٤٧ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٣٤١ .

هذا الكون مزيج من خير وشر ، إلا أن الشيء إذا غلب نفعه على ضرره اعتبر خيراً ، وإذا غلب ضرره على نفعه اعتبر شراً ، أما الخير المحض ، والشر المحض ، فانهما لا يوجدان في هذا العالم ، وإنما يوجدان في العالم الآخر ، عالم الثواب ، والعقاب ، قال أبو بكر : (وان خيراً لا شر فيه هو الجنة ، وشراً لا خير فيه هو جهنم[1]) ، وعلى أساس فلسفة أهل السنّة الخلقية ، وضع أبو بكر بن العربي تعريفاً للضر ، وآخر للنفع ، فحقيقة النفع عند أهل السنّة هي : (كل لذة لا يتعقبها عقاب ، أو عذاب ، ولا تلحق فيها ندامة[2]) ، أما حقيقة الضر فهي : (كل ألم لا نفع فيه يوازيه[3]) فالخير والشر إذن يعودان إلى اللذة والألم ، بل إن الألم إذا كان فيه نفع يوازيه أو يغلب عليه فانه يعتبر خيراً ، وأن اللذة أيضاً إذا كان يعقبها ألم أو عقاب أو حسرة نفسية ، أو ألم داخلي فهي شر .

وتبع أبو بكر بن العربي أستاذه الغزالي فيما ذهب إليه من القول بأن تهذيب الأخلاق متوقف على القوانين العملية الشرعية ، قال الغزالي : (ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع ، في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه[4]) .

ب - المعرفة والأخلاق :

ترتبط المعرفة بالسلوك أو الفعل في نظر ابن العربي ، فالعلم عنده هو الفضيلة ، على نحو ما ذهب إليه سقراط ، ويسمى العمل بمقتضى العلم حكمة ، ويقرر أنه من أجل ذلك كان الناس يصفون من يقترف فعلا من الأفعال ، وهو يعلم ضرره ، ويقرّ به بأنه ليس حكيماً ، أي ليس بعالم ، وذلك لأن عمله يناقض علمه ،

---

(١) ن . م . ، ق ٣ ص ١٣٤١ .
(٢) ن . م . ق ١ ص ٣٢ .
(٣) ن . م . ، ق ١ ص ٣٢ .
(٤) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ط . بيروت ص ٣٥٣ .

وهذا دليل على أنه جاهل بما ادعى أنه به عالم ، وإلى هذا المعنى وجه ابن العربي شرحه للحديث المشهور الذي رواه البخاري ، ومسلم ، وهو : (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) فهذا الحديث نفي الإيمان عن القائم بفعل الزنا حين قيامه به ، وما ذلك إلا لأجل مخالفة سلوكه لاعتقاده أو مناقضة فعله لمعرفته وعلمه ، قال أبو بكر بن العربي : (وكيف يصح أن يكون عالم بشيء يقتحم خلافه ؟ كما لا يصح أن يضع أحد رأس سيفه على الأرض ، وذبابه بين ثدييه ، ويتحامل عليه ، وهو عالم بأنه هالك ، ولا يخرج عينه بيده ، ومن فعل ذلك ، فانما هو لذهاب عقله ، أو ليدفع بذلك ضرراً أشد منه ، فيكون في الأولى عاملاً بغير علم ، وفي الثانية عاملا بعلم[1]) ، وهذا يشبه ما ذهب إليه أفلاطون الذي رأى أن العاقل لا يختار ما هو أدنى وأضر ، وهو يعلم ما هو أصلح ، وأعلى ، فاذا ما وقع منه ذلك فهو جاهل أو ضعيف اليقين[2] ، ومن ثم فلا فصل بين المعرفة وبين السلوك الخلقي .

أما الغزالي فقد فصّل العلاقة بين العلم والعمل ، وأوضح أن من جمع بين الفضيلة العلمية والعملية ، فقد سعد سعادة مطلقة ، ومن كانت له الفضيلة العلمية دون العملية ، فهو عالم فاسق ، ومن اقتصر على الفضيلة العملية دون العلمية فهو من الناجين[3] ، وهذه نظرة صوفية إلى المعرفة والعمل ، ويرى ابن تيمية أن الغزالي انتهج نهجاً يونانياً في الأخلاق وتأثر فيها بالفلاسفة ، وخاصة في كتابه ميزان العمل ، وفعل في ذلك ما فعله اخوان الصفاء في رسائلهم ، وما فعله محمد ابن يوسف العامري[4] في كتبه[5] .

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢١١ .
(٢) سانتيلانا ، محاضرات الجامعة المصرية ، ج ١ ص ٤٦ .
(٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ط بيروت ص ٣٥٣ .
(٤) محمد بن يوسف خراساني الأصل وتلميذ أحمد بن سهل البلخي ، ومعاصر لابن سينا ، توفي بخراسان (ايران حالياً) سنة ٣٨١ هـ / ٩٩١ .
(٥) قال ابن تيمية : (والذين صنفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء ((الفلاسفة)) =

يذهب ابن العربي إلى أن طريق الخير ، وطريق الشر ، واضحان ، لأن الله بيّن للناس النجدين ، وخلق لهم المعرفة وسبلها وهي الحواس والعقل ، غير أنه خلق الشهوة بجانب العقل ، والشيطان بجانب الملك ، ولا يبرحان عن صراع بينهما ونزاع ، بيد أن العقل يعضده الملك ، أما الشهوة فيعضدها الشيطان ، وفوق ذلك كله القدر ، الذي يحمل الإنسان على ما إليه صائر ، وعلى ما كتب عليه ، لأن الله كتب بالقلم الأول ، في اللوح المحفوظ ، أن الخلق فريقان ، فريق في الجنة ، وفريق في السعير [١] ، أي أن هنالك حتمية الصراع بين الخير والشر ، وأنه ليس من ذلك مفر ولا مخلص ، إذ أنه قدر على الكائن البشري أن يعاني هذا الصراع في الوجود ، وفي المعرفة ، وفي الفعل ، ما دام يحمل بين ثنايا جوانحه عقلا وشهوة ، وما دام في تكوينه بصيرة وهوى ، وما دام في صميم الوجود شر وخير ، وما دامت فوق ذلك كله ، حتمية لاهوتية ،أو قدر سابق ، أو تقدير علمي ، يسير على نمطه التقدير الكوني ، الذي لا بد أن يطابقه ، وأن يكون صورة لما كتبه القلم الأول ، ولما سطر في اللوح الأول .

وإذا استثنينا نظرية الكسب التي يذهب إليها أبو بكر بن العربي باعتباره أشعرياً مغرقاً في الأشعرية ، فاننا نستطيع القول بأن مذهبه هذا لا يعدو أن يكون قائماً على جبرية لاهوتية كونية ، إذ أن الله في تصوره قد خطط ، وسطر نسيج الوجود ، وكتب حروف الكون ، وأن الكائنات ، أو الموجودات المشهودة وغير المشهودة للعيان ، ما هي إلا صورة واقعية ، مطابقة ، لما خطط ، ولما سطر .

ج - الحرية :

يذهب المقري إلى أن أبا بكر بن العربي من الآخذين بالجبرية ، القائلين

= مثل كتاب موازين الأعمال لأبي حامد ومثل أصحاب رسائل اخوان الصفا ، ومثل كتب محمد بن يوسف العامري وغيره ، يبنون كلامهم على هذا الأصل . الرد على المنطقيين ، ص٤٤٧) .

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٨٠٤ .

بسلب الحرية بمعناها الميتافيزيقي الأخلاقي عن الإنسان ، ونص على ذلك فقال : (إمامان عظيمان قالا بالجبرية من أيمتنا : القاضي أبو بكر بن العربي ، والفخر بن الخطيب[1]) ، والواقع أن تركيز ابن العربي على اثبات الفاعلية المطلقة لله ، ونفي العلية ، والتأثير من غير الله ، كل ذلك يمكن أن يلوح للقارئ أنه جبري محض ، وقد استدل أبو بكر بن العربي على أن القضاء والقدر شاملان لجميع الأشياء والمعاني ، بقوله تعالى : (وكل صغير ، وكبير مستطر) (القمر ٥٣) ، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم : (أول ما خلق الله القلم فقال له : اكتب ، فكتب ما يكون إلى يوم القيامة[2]) ، ولكن ما مدى صحة ما ذهب إليه المقري في نسبة أبي بكر بن العربي إلى الجبرية ؟

الواقع أن ابن العربي لم يخرج في هذا المجال عن نطاق نظرية الأشعري في الكسب ، لأننا استطعنا الوصول إلى نصوص في كتبه تثبت ما ندعيه ، وتبرهن عليه ، إذ أنه قد صرح في كتابه « العواصم من القواصم » بمذهبه فقال : (وتبين أن العبد مكتسب ، غير فاعل[3]) ، ونفى عن نفسه الجبر والاضطرار ، وأثبت القدرة الحادثة للإنسان ، وبها يكتسب أفعاله ، وتنسب ، وتضاف إليه بوصف خاص ، وبيّن لنا أن الأفعال تضاف إلى الله بالوصف العام ، وتضاف إلى العبد باعتبارها فعلا بالوصف الخاص ، فجهة الفعل المضافة إلى الله غير جهته المضافة إلى الإنسان ، ولندعه يحدثنا بنفسه عن مذهبه في كتابه قانون التأويل ، قال :

---

(١) المقري التلمساني ، أزهار الرياض ، في أخبار القاضي عياض ، القاهرة ، (١٩٤٢) ، ج ٣ ، ص ٨٥ .

(٢) هذا الحديث ثابت بطرق مختلفة ، وليس موضوعاً ، كما أنه ليس آتياً من الأفلاطونية المحدثة كما يدعي جولد زيهر (جولد زيهر ، العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٢٢) .

(٣) العواصم ، ص ٨٩ .

(ان الله سبحانه خالق أعمالنا ، مخترع أعيانها وأعمالها ، ونحن مكتسبون لها ، قادرون عليها ، مختارون لها ، غير مجبورين عليها ، ولا مضطرين إليها ، وأن المكتسب منا قادر على الحقيقة لما خلقه الله كسباً له ، وأنه مأمور باكتساب الطاعة ، إذا كان عاقلاً ، بالغاً ، ممدوح مثاب عليها إذا اكتسبها ، مذموم معاقب على تركها ، ويقال للمكتسب انه مطيع عاص على الحقيقة ، عادل ظالم على الحقيقة ، إذا اكتسب عدلاً وظلماً ، وكل ذلك مخلوق لله تعالى ، وهي مضافة إلى الله تعالى بالوصف العام والخلق ، والفعل مضاف إلى المكتسبين بالوصف الخاص ، وهو كونه ظلماً للظالم منا ، وجرماً للمجرم ، خلاف مذهب القدرية ، والجبرية ، وهو الصواب[1]) . وبهذا فان ما ذهب إليه المقري ، من نسبة الجبر إلى ابن العربي غير دقيق ، وربما اعتمد في هذا الحكم ، على ما أورده في كتابه « أحكام القرآن » ، حيث صرح بما يفيد الجبر في ظاهره فقال : (الأعمال كلها لله خلق وتقدير ، وعلم وإرادة ، ومصدر ومورد ، وتصريف وتكليف[2]) ، والواقع أن أبا بكر بن العربي يبدو أنه كتب ذلك وهو في مقام اثبات قدرة الله المطلقة ، بدليل أنه لما كان في مقام آخر يدعوه لأن يبعد الجبرية المطلقة عن العبد ، صرح بأنه مكتسب ، وبأنه مختار ، وأكبر دليل على أنه يذهب مذهب الاختيار ، رده على بعض المتصوفة الذين يرون أن النية لا تدخل تحت الاختيار ، وأنها تدفع إليها دوافع ضرورية ، لأن النية في تصورهم ليست إلا انبعاث النفس ، وميلها إلى ما فيه أغراضها[3] ، بل أكد لنا ، أنه لولا أن النية كانت داخلة تحت الاختيار ، لما كانت شرطاً في الفعل الاختياري ، قال ابن العربي : (لو كانت النية لا تدخل

---

(١) أبو بكر بن العربي ، قانون التأويل ، السفر الرابع ، ورقة ٦٨ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ١١٩ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ورقة ٦٦ قال : (وقد ظن بعض المتزهدة أن النية لا تدخل تحت الاختيار) . قارن : الاحياء ج ٤ ص ٣٧٣ .

تحت الاختيار ، لما كانت شرطاً في صحة الأعمال الاختيارية . وهذا أبين من الاطناب فيه وقد اتفقت الأمة والعقلاء من كل طائفة على التكلم في الترجيح ، بين النية والعمل ولو كانت النية ضرورية والعمل اختيارياً ما وقع بينهم ترجيح[1]) .
ويبدو أن أبا بكر بن العربي كان بذلك يرد على شيخه الغزالي الذي نص على أن النية لا تدخل تحت الاختيار ، إذ لها أسبابها التي تحققها[2] ، ويعتبر ابن العربي النية مرحلة أخيرة من مراحل الدوافع النفسية ، وانتهى إلى ذلك الرأي ، بعد أن حلل هذه الدوافع وبين أن أول خاطر يسمى « هما » وما يعقبه يسمى ارادة وعزماً ، والدافع الأخير يمتاز بأنه متجرد عن الوساوس والعوارض والقواطع ، ويسميه بالنية ، وهي مأخوذة من النوى أي البعد ، بحيث يكون هذا الخاطر الأخير ، بعيداً عن كل عارض ومانع ، وعلى ذلك جرت لفظة النية في دلالة اللسان العربي[3] .

وقد سبق أن أشرنا إلى أنه ذهب إلى أن القضاء والقدر من متعلقات صفات الخالق ، باعتبار أن ارادته لا بد أن تنفذ في كل موجود[4] ، ورغم ذلك فقد أثبت الاختيار للإنسان في فعله ، واعتبر القصد إليه ، والنية الداخلية ، فعلا حراً ، وهذا الأمر يجعل الكسب الأشعري قائماً على أساس متين ، ما دام الإنسان هو الذي يختار لنفسه ، ويعين مصيره بارادته الداخلية ، أما الفعل الخارجي فهو في بعض جوانبه خارج عن نطاق الإنسان ، إذ أن له ملابسات وشروطاً ، قد تمنعها موانع ، ولا يقوى الإنسان على تحقيقها ، ولذلك قالت الأشعرية ان عين الفعل

---

(١) العبدري ، ابن الحاج ، مدخل الشرع ، ط . أولى ، جـ ٤ ص ٢٨٥ نقلاً عن سراج المريدين .
(٢) الغزالي ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ص ٢٣٠ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٦٦ .
(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٤٧ .

مخلوق لله ، ومكتسب للعبد باعتبار قصده إليه ، وإرادته ، وعزمه على ارتكابه ، ان شراً فشر ، وإن خيراً فخير ، ويشبه هذا الموقف ، ما ذهب إليه أفلاطون ، حيث أنه جعل الخير راجعاً إلى مبدأ كوني ، وصادراً عنه بالضرورة ، ومع ذلك فقد أثبت الاختيار للإنسان وقال في ذلك : (اللوم يقع على من يختار ، أما السماء فلا لوم عليها[1]) .

لم يكن أبو بكر بن العربي من أولئك الذين يتخوفون من أن يخوضوا في مشكلة القدر ، ويبدو ذلك فيما ذهب إليه من أن كل حديث ورد في النهي عن الخوض في القدر ، والكلام فيه ، فهو حديث باطل ، لا أصل له ، وموضوع لا سند له ، وإنما أحدث هذا النهي عن الكلام في القدر ، قوم ظناً منهم أنهم يحمون الشريعة ، بوسائل بعيدة عنها ، ولا فرق ـ عنده ـ بين هؤلاء ، وبين من بحث في القدر وانتهى به بحثه إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، في البدعة والبعد عن الحقيقة الشرعية ، ودين الله غني عن حماية هؤلاء المانعين الخوض في القدر[2] ، وعرف القدر تعريفاً دقيقاً فقال : (وجود في وقت ، وعلى حال ، بوفق العلم والإرادة ... فالقاف والدال والراء تدل بوضعها ، على القدرة والمقدور الكائن بالعلم ، ويتضمن الإرادة عقلاً ، والقول نقلاً[3]) ، وذلك لأن الشرع أخبر أن الله إذا أراد شيئاً قال له « كن » فيكون ، وهذا معنى تضمن القدر للقول ، وعرف القدريّ بأنه هو الذي يثبت القدرة لنفسه ، ويزعم أنه يقدر أعماله من دون الله ، ويخترعها بقدرته ، أرادها الله أم كرهها[4] ، ورأى ابن العربي أن القدرية مبطلة

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا ، دراسة لجمهورية أفلاطون ، دار الكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٤٨ .

(٣) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ٨ ص ٢٩٤ .

(٤) ن . م . ، جـ ٨ ص ٢٩٧ ، قانون التأويل ، السفر الرابع ، ورقة ٦٨ .

للحقيقة ، وأن المرجئة مبطلة للشريعة[1] . أما الجبري فهو الذي يزعم أن الإنسان لا يكتسب[2] ، وفي النهاية حكم أبو بكر بن العربي على من أنكر القضاء والقدر بالكفر[3] .

هـ - رأي الفلاسفة في الفضائل الخلقية ونقد ابن العربي لها :

استعرض ابن العربي مذهب الفلاسفة في الفضائل الخلقية وبيّن أنها ترجع إلى فضائل أربعة أساسية ، وهي الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدل[4] ، ثم أخذ في نقدها واحدة تلو الأخرى .

ان فضيلة الحكمة عنده ليست إلا العلم ، غير أنها تزيد على العلم معنى العمل ، لأن بناء « ح ك م » اللغوي يدل بوضعه على جريان الأفعال على مقتضى قانون ضابط[5] ، وليس هذا القانون شيئاً آخر سوى العلم ، وليست الحكمة ـ فيما يدعي الفلاسفة ـ مجرد قوة عقلية ، وقد سبق أن أشرنا إلى أنه ربط في مذهبه الأخلاقي بين المعرفة والفعل ، بين العلم والسلوك ربطاً محكماً ، وما الحكمة إلا ذلك الارتباط الوثيق بينهما ، بخلاف مذهب الغزالي فان الإنسان يمكن أن يكون فاضلاً بمجرد العمل ، وليس ضرورياً أن يكون الفاضل عالماً ، إذ يكفيه ليكون ناجياً ، أن يعمل العمل الصالح ، ومنع ابن العربي أن تطلق الحكمة على من لا يستحقها من الأطباء والشعراء والمنجمين وحاسب الرمل في الشوارع ، وأسف لهذا الوضع المقلوب .

أما الشجاعة فهي عنده ترجع إلى حقيقة أخرى غير ما ذهب إليه الفلاسفة ،

---

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ٨ ص ٢٩٧ .
(٢) ن . م . ، جـ ٨ ، ص ٢٩٧ .
(٣) ن . م . ، جـ ١١ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .
(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٨٠ .
(٥) العبدري ، مدخل الشرع ، جـ ١ ص ٦٦ نقلاً عن مراقي الزلفى لأبي بكر بن العربي .

وهي أنها : (ثبات النفس عند حلول المصائب[1]) . ويعود هذا الثبات النفسي في نظره إلى صفة العلم التي يتصف بها صاحب الشجاعة ، لأن الإنسان إذا حل به شيء ، وكان عالماً به ، غير ذاهل عنه ، فانه لا يبالي بما نزل به من مصيبة ، أو طرأ عليه من موقف فيه اشكال ، إذ إنه قد أعد لذلك عدته ، بما عنده من وضوح ما طرأ عليه ، وانكشاف ما حل به ، أما إذا كان غير عالم بما حل به ، ولم يكن له حضور في ذهنه ، وفاجأه ، فانه يصاب بالذهول ، والارتباك ، ويضطرب في طريقة مواجهته للموقف الذي أعجله ، ولم يتبصر وجه دفعه ، أو وجه ادراكه إذا كان اشكالا ، وذلك كله يعود إلى عنصر المفاجأة المذهلة ».

وأما ما زعمه الفلاسفة من أن الشجاعة هي عبارة عن فضيلة القوة الغضبية ، فانه لا يعترف بادخال اصطلاح « قوة » في التعريف ، ويرى أنه ليس للغضب قوة ، كما أنه ليس للحمية قوة ، ونعى على من يأخذ بلفظ القوة ، وأنكر عليه ، وقد سبق أن بينا كيف نقد فكرة القوة من أساسها ، وبينا أن رأيه هذا رأي منهجي ، ذو صلة بالعلم الحديث الذي طرح من حسابه ما يسمى بالقوة التي اعتمد عليها القدماء في علم النفس وغيره . وإذا كانت الشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، وكانت القوة الغضبية ناشئة عن النفس بطريق التولد الطبيعي[2] فانها تكون ضرورية ، وغير داخلة في الفضائل الواقعة عن علم واختيار ، في شيء أبداً ، وإنما يريد الفلاسفة أن يركبوا على هذه الفكرة ، فكرة القوة الغضبية دعوى ، ولذلك بنوا عليها ما يجري مجرى الشعر والخطب ، التي ليست من البرهان في شيء عندهم أنفسهم ، وفي منطقهم[3] وزعموا أن التهور عبارة عن (زيادة على اعتدال القوة الغضبية والجبن نقصان منها ، وهذا كله كما يقول أهل بغداد : « بناء شاذوف

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٠٢ .

(٢) ن . م . ، ص ٢٠٢ .

(٣) ن . م . ، ص ٢٠٢ .

على قاذوف ليأتي منه لافوف[1] » وهذا كما يبدو للقارئ سخرية لاذعة بالفلسفة الخلقية اليونانية ، المبنية على القوى النفسية المجهولة المعنى . أما ابن العربي فان نظرته نظرة واقعية ، تجريبية ، إذ أنه فسر لنا معنى التهور ، ومعنى الجبن ، بنقصان التصرف الملائم ، واضطراب المواجهة ، مواجهة الموقف ، بسبب ما طرأ عليه من الآفات المفاجئة التي تجعل حركة المواجهة ، صادرة عن جهل ، ويؤدي ذلك إلى تصرف غير مناسب ، وغير موافق لما يتطلبه الموقف الجديد ، المفاجئ[2] .

أما الغزالي فقد أخذ بالنظرية اليونانية الأفلاطونية ، وفسر القرآن في ضوئها ، ويبدو ذلك بوضوح في كتابه ميزان العمل[3] .

وكذلك القول في فضيلة العفة ، فانها ليست كما يزعم الفلاسفة حين اعتبروها : (فضيلة في القوة الشهوانية ، وهو انقيادها للقوة العقلية وعدولها عن زيادة الشدة[4]) ، وتعلق الفلاسفة في ذلك بالتوسط في الطعام والشراب ، وما إلى ذلك مما يزعمونه من الاعتدال الذي يرون أنه الأساس في هذه الفضيلة . وهذا فيما يرى ابن العربي ينطوي على تناقض مع ما ذهب إليه زعيم الفلاسفة الأعظم ، أرسطو ، الذي قرر أنه ليس يوجد اعتدال بحال[5] .

استند ابن العربي في بيان حقيقة العفة عنده ، وعند أهل السنة ، الى بناء الكلمة اللغوي ، فأوضح أن بناء ع ف ف مثله في ذلك مثل بناء ك ف ف يطلق على بعض ما يطلق عليه بناء ت ر ك ، وينبني على ذلك كله أن العفة هي : (ترك الأفعال القبيحة ، إذا علم قبحها ، وتحقق مضرتها)[6] . أما الفلاسفة

---

(١) ن . م . ، ص ٢٠٢ .

(٢) ن . م . ، ص ٢٠٢ .

(٣) الغزالي ، ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٦٤ – ٢٦٩ .

(٤) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٠٣ . قارن ميزان العمل ص ٢٦٩ .

(٥) ن . م . ، ص ٢٠٣ ويقصد بذلك أرسطو الاعتدال في الامتزاج .

(٦) ن . م . ، ص ٢٠٣ .

والمعتزلة فانهم في نظر أبي بكر لم يفهموا فكرة الترك ، ولم يتفطنوا اليها .

أما فضيلة العدل فانه يستعرضها على نحو ما قالت بها الفلاسفة وهي أنها عبارة عن (اتساق قوى هذه الفضائل الثلاث . في جهة الاباء والانقياد على التناسب والسداد[1]) . وبعد أن أورد نظرية الفلاسفة في العدل باعتباره انسجاماً وتناسباً بين الفضائل الثلاثة السابقة ، نقدهم فيها أيضاً ، وأنكر أن يكون هناك شيء اسمه قوة أو قدرة مما يذهب إليه الفلاسفة ، لأن الانتظام أو الاتساق إنما يكون على أساس الأخذ بقانون الشرع ، الذي لا يعرفه الفلاسفة .

وللعدل في نظره جهتان جهة تتصل بالعدل الإلهي ، وجهة تتصل بالعدل الإنساني ، أما حقيقة العدل الإلهي فهو (ما للفاعل أن يفعله[2]) ، والله وحده بهذا المعنى هو العدل بالحقيقة ، إذ له المشيئة المطلقة في الفعل والترك ، ان شاء أنعم على الموجودات الإنسانية ، وإن شاء عذبها . أما العدل الإنساني فحقيقته : فعل المأمور به ، والعدل من بني الإنسان هو الذي : (يفعل ما أمر به[3]) . ويعود هذا المعنى إلى تفسير الأشاعرة للعدل ، غير أن ابن العربي يرجع معنى العدل والعدالة أيضاً إلى معنى العلم ، لما هنالك من ارتباط بينهما ، لأن العمل بالعلم عدل[4] ، وقد خلط الفلاسفة في رأيه في استعمال الألفاظ ، وأغروا بذلك قلوب السخفاء القاصرين ، وأنك متى رجعت إلى هذه المعاني التي يذهبون إليها لم تجد شيئاً قائماً على معنى صحيح مستقيم .

لكننا نجد ابن العربي عندما يفسر العدل الذي ورد في القرآن ، يذهب مذهباً آخر ، في تعريفه ، وبيان حقيقته ، فقد قال في تفسير قوله تعالى : (إن الله يأمر

---

(١) ن . م . ، ص ٢٠٤ . قارن الغزالي ، ميزان العمل ، ص ٢٧٢ .

(٢) ن . م . ، ص ٢٠٤ .

(٣) ن . م . ، ص ٢٠٤ .

(٤) ن . م . ، ص ٢٠٤ .

بالعدل والإحسان) (النحل ٩٠) : (العدل هو معنى العالم وقوامه ، وحقيقته التوسط بين طرفي النقيض وضده الجور[١]) ، فمعنى العدل هنا ، اكتسب معنى كونياً أنطولوجياً ويدل على ذلك ما قاله بعد ذلك مباشرة وهو : (وذلك أن ابتداء خلق العالم مختلف ، متضاد متقابل ، مزدوج ، وجعل العدل في أطراف الأمور[٢]) ، فالعدل إنما هو التوسط والتناسب بين أطراف الأشياء المتضادة المتقابلة المزدوجة ، التي تركب منها وجود العالم ، وهذا لا شك أنه ينطبق على المعاني الأخلاقية أيضاً لأنها من جملة المتقابلات أو المتناقضات التي ينطوي عليها الوجود ، وقد ذكر نفس هذا المعنى في كتابه « أحكام القرآن » ، حيث نص على أن حقيقة العدل هي : (التوسط بين طرفي النقيض[٣]) ، وبما أن العالم خلق مشتملاً على التضاد والاختلاف ، والازدواج ، فان العدل في الكون هو : (في اطراد الأمور[٤]) ، ولكن يبدو أن ابن العربي تفطن إلى أنه يتحدث عن العدل الكوني ، أو عن العدل في الوجود ، وخشي أن يفهم من التوسط في الأطراف ، أنه منطبق على كل معنى من المعاني ، لأنه ليس توسطاً رياضياً ، ومن أجل ذلك أخذ في شرح معاني العدل التي لها نسب مختلفة وجهات متعددة فقال : (ليس ذلك على أن يكون الأمر جارياً فيه على التوسط في كل معنى ، فالعدل بين العبد وربه : ايثار حق الله على حظ نفسه ، وتقديم رضاه على هواه ، والاجتناب للزواجر ، والامتثال للأوامر ، وأما العدل بينه وبين نفسه فمنعها عما فيه هلاكها ، وعزوف الأطماع عن الأتباع ، ولزوم القناعة في كل حال ، ومعنى ، وأما العدل بينه وبين الخلق في بذل النصيحة ، وترك الجناية ، فيما قل وكثر ، والانصاف من نفسك لهم ، بكل وجه ، ولا يكون منك إلى أحد مساءة بقول ولا فعل ، لا في سر ، ولا في

---

(١) أبو بكر بن العربي ، قانون التأويل ، مجلد ١ ورقة ٣٤ .
(٢) ن . م . ، ورقة ٣٤ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١١٦٠ .
(٤) ن . م . ، ق ٣ ص ١١٦٠ .

علن ، حتى في الهم والعزم ، والصبر على ما يصيبك منهم ، من البلوى ، وأقل ذلك الانصاف من نفسك ، وترك الأذى[1]) ، وبهذا فان معنى العدل عند ابن العربي أصبح شمولياً كلّياً ينتظم علاقات أجزاء الكون ، وأطرافه المتضادة المتقابلة ، حتى يكون فيها انتظام ، واتساق ، واطراد ، وتوسط ، وينتظم علاقة الإنسان بالله ، وعلاقته بنفسه ، وبالأغيار من الاشباه ، ومعنى ذلك أن للعدل أبعاداً متعددة ، فهناك بعد إلّهي ، وبعد كوني ، وليس فيما ذهب إليه ابن العربي من القول بالتوسط ما يمكن أن يعترض عليه معترض ، ويقول : انه لا يعدو أن يكون من قبيل التوسط الذي نادى به أرسطو ، وأنه في صميمه من الفلسفة الأخلاقية اليونانية ، لأن نظرية التوسط هذه ، نظرية قرآنية ، فالقرآن يذهب مذهب الوسطية ، حتى في وصفه للأمة الإسلامية ، التي نعتها بأنها أمة وسط ، وإذا كان هنالك ما يشبه ما ذهب إليه أرسطو ، فان ذلك لا يقوم دليلاً على أن ابن العربي أخذ من اليونان ومن أرسطو خاصة ، هذه النظرية .

و- التحسين والتقبيح العقليان ، أو القيم الخلقية :

وقف ابن العربي إزاء هذه المسألة موقفاً أشعرياً واضحاً ، إذ بين أن الأشياء والأفعال لا تنطوي في ذاتها على صفات تجعلها حسنة أو قبيحة فاذا كان الفلاسفة والمعتزلة يذهبون إلى أن الحسن صفة تقوم بذات الشيء ، كما يقوم اللون بالملون فيما يقول أبو بكر فان أهل السنة من الأشاعرة يرون أن الحسن : (عبارة عن مدح الشارع له ، ولا يكون له منه معنى يقوم بذاته[2]) ، ونص في كتابه أحكام القرآن أيضاً على نفس هذا المعنى فعرف الحسن ، ونفى أن يكون صفة ذاتية ، وعبر عن ذلك بأن الحسن هو : (كل ما مدح فاعله ، وليس الحسن صفة للشيء ، وإنما الحسن خبر من الله تعالى عنه ، بمدح فاعله[3])، ان العقل لا مجال له في الحكم

---

(١) ن . م . ق ٣ ، ص ١١٦٠ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١٢ ص ٦٤ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ١١٧ .

على الأشياء بتحسين ولا تقبيح ، ولا بتحريم أو تحليل ، وإنما يعود ذلك إلى مجال النبوة ، أو مجال الشرع ، لأن العقول في نظره لا تهتدي بذاتها إلى المنافع التي تخلو من ضلال الخواطر ، وتؤدي إلى النجاة من المسؤولية في الآخرة ، الأمر الذي لا يستطيع العقل الوصول إلى تفاصيله ، ولا يمكن له أن يدركه[1] ، ومعنى ذلك أن العقل الإنساني معزول عن إيجاب حكم من أحكام الشرع ، أما ادراك بعض وجوه النفع والضر والحسن والقبح مما يعود إلى المصالح الدنيوية ، فلايشك عاقل ، في أن الإنسان يدرك ذلك ، ويتصرف على مقتضاه ، أما القول بأن العقل يوجب أو يحظر بناء على ادراك الحسن أو القبح فذلك في نظر ابن العربي جهل عظيم[2] ، وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري ورأيه لأنه فرق ، فيما يقول لنا الشهرستاني ـ بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل ، وبين وجوبها به ، فقرر أن المعارف كلها تحصل عن طريق العقل ، ولكن وجوبها لا يكون إلا عن النقل أو السمع ، ومعنى ذلك أنه يقصد إلى نفي الوجوب التكليفي عن طريق ادراك العقل ، ولا يقصد إلى نفي حصول الادراك العقلي عن العقل[3] .

ان القيم الأخلاقية في نظر الأشاعرة لا تعود إلى ذوات الأشياء ، كما أنها لا ترجع إلى ذات العقل ، وإنما تستمد من الكلمة ، من الأمر والنهي ، (فالحسن ما أمر الله به ، حتى ان الطائر في سجنك ، والسنور في دارك ، لا ينبغي أن تقصر في تعهده[4]) ، ويبدو أن جماعة من أهل السنة قالوا ان الحسن والقبح

---

(١) ن . م . ، ق ٢ ص ٧٠٠ – ٧٠١ .
(٢) ن . م . ، ق ١ ص ٢٠ .
(٣) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٣٧١ .
(٤) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١١٦٠ .

يوجدان في ذوات الأشياء ، فدعاه ذلك للرد على المبتدعة ، وعلى من أخذ برأيهم من أهل السنّة فقال : (وقالت المبتدعة ان الأحكام من التحليل والتحريم ، من أوصاف الذوات ، ومن أوصاف الأفعال ، لالحاد أضمروه ، وحاجة من الكفر في أنفسهم قضوها ، واتبعهم في ذلك الغفلة من أهل السنّة ... إنما هي عبارة عن قول الله ، فيرجع إلى الأخبار ، فليس في ذلك كله صفة للأعيان المحللة أو المحرمة ، ولا إلى الأفعال ... فالواجب هو المقول فيه : افعل ، والمحرم هو المقول فيه : لا تفعل[1]) وخالف ابن العربي المعتزلة في مسألة الجزاء إذ أنهم يرون أنه واجب على الله ، أما الأشاعرة فيرون أنه فضل منه[2] .

ز – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

أعطى ابن العربي لهذا المبدأ الإسلامي الأخلاقي الاجتماعي أهمية بالغة ، كما أعطاه إياه الإمام الغزالي ، إذ أن ابن العربي اعتبره أصلاً للدين ، به ابتدأ ، وبذهابه ينتهي ، ويرى أنه خلافة ونيابة عن الرسول ، فقال : (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أصل الدين ، وخلافة المرسلين ... هو ابتداء الدين والإسلام ، وهو أيضاً انتهاؤه ... وهو باب عظيم[3]) ، وقرر أنه عمدة من عمد المسلمين ، ومقصود كبير من مقاصد ارسال المرسلين .

---

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ٦ ص ٦٤ .

(٢) ن . م . ، ج ١٢ ص ٧٦ .

(٣) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٧٠٣ – ٧٠٤ وقال في شرح صحيح الترمذي ج ٩ ص ١٣ : (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل في الدين ، وعمدة من عمد المسلمين ، وخلافة رب العالمين ، والمقصود الأكبر من فائدة بعث المرسلين ، وهو فرض على جميع الناس مثنى وفرادى ، بشرط القدرة عليه ، والأمن على النفس والمال معه) .

والأمة إنما هي الجماعة التي تستقيم علاقاتها إذا ما قام بينها هذا المبدأ . ومن معاني الأمة عند ابن العربي . الرجل الواحد الذي يدعو إلى الحق ، وقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أقسام ، فمنه نصرة الدين ، باقامة الحجج على المخالفين ، ويكون أحياناً فرض عين ، وذلك إذا شعر المرء من نفسه بصلاحيته للنظر ، وبمعرفته للجدال ، أو عرف غيره منه ذلك ، ويقوم المسلم بهذا الواجب . سواء كان عدلاً في نفسه ، أو لم يكن عدلا ، وأنكر ابن العربي على من اشترط العدالة ، واعتبره مبتدعاً ، وإذا لم يقدر الفرد المسلم أن يقوم بواجبه . في هذا المجال ، إلا بالقتال ، واستعمال السلاح . فان الواجب في حقه . أن يترك ذلك . لأنه في هذه الحال ، يصبح الأمر من واجب الحكام . وأولي الأمر . ولأن اللجوء إلى استعمال السلاح ، قد يؤدي إلى فتنة ، وإلى فساد أكبر مما إذا ترك الأمر على حاله ، اللهم إلا إذا استفحل أمر المنكر ، واستشرى الفساد . في هذه الحال يجوز استعمال السلاح ، واللجوء إلى القوة[1] .

وبالجملة فانه يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على جميع المسلمين فرادى كانوا أم جماعات ، بشرط الأمن على النفس . وعلى المال[2] .

وذهب ابن العربي إلى أن الناس أخطأوا حين ظنوا أن قدرة السلطان تردع الناس ، وتردهم عن غيهم ، أكثر من ردع القرآن وحدوده ، واعتبر ذلك جهلاً بحكمة الله في وضعه لحدوده ، وبذلك تفطن ابن العربي إلى أن الزواجر الداخلية التي يؤمن بها الإنسان ، ويقتنع بها، أقوى في الردع ، وأنجع في الاستقامة ، من القوانين الخارجية ، أو الروادع الارهابية ، التي لا تنبع من النفس عن اقتناع بها ، وإيمان بوجوب طاعتها .

وحدثنا عن نفسه حين تولى القضاء ، أنه كان قائماً بالعدل ، منفذاً لحدوده ،

---

(١) ن . م . ، ق ١ ص ١٩٠ .

(٢) ابن العربي ، شرح الترمذي ، ج ٩ ص ١٣ .

وذلك حين خاطب تلاميذه الذين كان يملي عليهم كتبه ، فقال : (وقد شاهدتم منا اقامة العدل ، والقضاء ـ والحمد لله ـ بالحق ، والكف للناس بالقسط ، وانتشرت الأمنة ، وعظمت المنعة ، واتصلت في البيضة الهدنة ، حتى غلب قضاء الله بفساد الحسدة ، واستيلاء الظلمة[1]) .

ان مهمة الخلافة أو الإمامة عنده تكاد تكون قائمة على الأمر ، والنهي ، إذ جعلها الله ضابطاً للقانون ، ورادعة للناس عن حكم الهوى ، قال ابن العربي : (قد جعل الله الخلافة مصلحة في الخلق ، ونيابة عن الخالق ، وضابطاً للقانون ، وكافاً عن الاسترسال بحكم الهوى ، وتسكيناً لثائرة الدهماء ، وثائرة الغوغاء[2]) ، وما الأنبياء عنده إلا خلفاء ، أولهم آدم ، وآخرهم عيسى[3] ، ويتصور المهدي في صورة آمر بالمعروف ، ناه عن المنكر ، محافظ على الأمن[4] .

وعندما تهدم سور مدينته اشبيلية ، وعجز حاكمها عن بنائه ، قام أبو بكر بالزام الناس بدفع جلود الأضاحي لبنائه ، بأثمانها ، وأوذي بسبب ذلك ، وهاجم الغوغاء داره ، وكادوا أن يفتكوا به ، ولم يبد أية مقاومة لهم ، بل سلم الأمر ، مع ما له من أنصار وأتباع ، وفر بنفسه من فوق السطوح ، وقد حكى لنا هذه القصة في عدة من كتبه ، وعلق على ذلك بأنه اقتدى بعثمان بن عفان الذي لم يقبل من الصحابة أن يدافعوا عنه ، وأسلم أمره للثوار ، الخارجين عليه[5] .

ومن الغريب أنه حكى لنا عن ظاهرة اجتماعية حضارية توجد لدينا هذه

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٤٣٩ .
(٢) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ٦ ص ٦٩ .
(٣) ن . م . ، ص ٦٩ .
(٤) ن . م . ، ص ٧٧ .
(٥) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٣١٤ - ٣١٥ .

الأيام ، وهي اطالة الشعر ، واتخاذه زينة لدى الرجال ، ولما كان أبو بكر قاضياً فإنه سلك في ذلك طريقة ، وهي أنه حكم عليهم بحلق شعورهم قسراً ، لأنهم كما يقول يتزينون بشعورهم ، تزيناً يدعو إلى فشو الفسق ، والفجور[1] ، ويقال انه بلغت به شدته وصلابته في الحق ، أن حكم على زامر بثقب أشداقه[2] ، ولكن يبدو أن ذلك من نسج حساده ، وشانئيه ، لأنه ذكر في كتبه أن الغناء ليس محرماً.

فسر أبو بكر بن العربي أولي الأمر ، بأنهم الأمراء والعلماء جميعاً وقال : (الصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعاً[3]) . ومن جهة أخرى فان المرأة عنده ليس لها أن تتولى القضاء ، وعارض في ذلك رأي أبي الفرج بن طرار الشافعي الذي ناظر أبا بكر الباقلاني في مجلس السلطان عضد الدولة في جواز القضاء للمرأة ، حيث ذهب أبو الفرج إلى جوازه ، والفصل بين الخصوم ، وذلك يمكن أن يقع من المرأة كما يمكن أن يقع من الرجل ، وقد نسب إلى محمد جرير الطبري أنه يقول بجواز تولي المرأة القضاء . غير أن أبا بكر بن العربي ذهب إلى أن كلام الشيخين في هذه المسألة ليس بشيء ، لأن المرأة في تصوره لا يتأتى لها أن تظهر في المجالس ، ولا أن تخالط الرجال ، لأنها إذا كانت فتاة فلا يجوز النظر إليها ولا كلامها ، وإن كانت قد اعتادت البروز ، فانها لا يجمعها مع الرجال مجلس ، ولا يجوز أن تزدحم فيه معهم ، وقال : (ولم يفلح قط من تصور هذا ، ولا من اعتقده[4]) ، وقرر في كتابه شرح صحيح الترمذي أن : (الولاية للرجال ، ليس للنساء فيها مدخل باجماع[5]) .

---

(١) المقري ، نفح الطيب ، جـ ٢ ، ص ٢٣٤ .
(٢) المقري ، أزهار الرياض ، جـ ٣ ص ٨٨ نقلاً عن الونشريسي ، في المعيار .
(٣) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ٤٥٢ .
(٤) ن . م . ، ق ٣ ص ١٤٤٦ .
(٥) جـ ٩ . ص ١١٩ .

ح – الزهد والتصوف :

سبق أن بينا معارضة ابن العربي الشديدة للمتصوفة في منهجهم في التأويل ، ونظريتهم في المعرفة القائمة على الاشراق ، والفيض ، وبقي علينا أن نشير إلى رأيه في الناحية العلمية من التصوف ، غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن ابن العربي سجل لنا اعترافه بأنه ليس من الزهاد ، ولا من المتصوفة ، ويتبين لنا ذلك حين تحدث عن الزهد في كتابه شرح صحيح الترمذي حيث قال : (هذا نوع قد أفضنا فيه ، وإن لم نكن من أهله ، في تفسير القرآن ، فيه بدائع [1]) ، ومع الأسف الشديد فان شرحه للزهد في كتابه شرح صحيح الترمذي ضاع ، ويبدو أن بعض النساخ الذين لم يعجبهم رأيه في الزهد والتصوف قد أعدمه ، وأباده ، ولكن آراءه في الزهد والتصوف تحتاج إلى دراسة مفصلة ، بالاعتماد على كتاب سراج المريدين الذي وصلنا ، غير أننا نشير هنا إلى بعض هذه الآراء ، وينبغي أن نشير أيضاً إلى أن ابن العربي اعترف أن بقلبه قسوة طبيعية ، مما جعله يشكو أمره ، ويبث حزنه إلى أحد شيوخه في الزهد ، وهو أبو بكر الطرطوشي ، فقال : (وقد كنت فاوضت في ذلك شيخي في الزهد أبا بكر القرشي ، وكانت فيّ قسوة جبلية ، وشكوت إليه ما بقلبي من ذلك فقال لي : تباك إذا لم يطعك البكاء ، وتحازن إذا لم يجبك الحزن ، حتى تتخذه عادة ، وإن مد الله في عمري لأجمعن كتاباً في البكاء ، وفارقته ، ولم أدر ما فعل بعدي [2]) . وذكر لنا أنه لما كان مقيماً بمكة حاجاً كان يشرب من ماء زمزم ناوياً به أن يفتح الله عليه بالعلم ، غير أنه نسي أن ينوي العمل ، وعبّر لنا عن ندمه على ذلك وقال : (فيا ليتني شربته للعمل [3]) . وقص علينا حادثة أخرى حصلت له بالمسجد الأقصى حينما حضر مجلساً للوعظ ،

---

(١) شرح صحيح الترمذي ، ج ٩ ص ١٨١ .

(٢) سراج المريدين ، ورقة ٥٧ .

(٣) المقري ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ٢٤٨ .

فكان يستمع ، وقد غرق الحاضرون في خشوع وبكاء ، وحنين ، وتوجع ورنين وتفزع ، ولكنه لم يكن من بين أولئك الباكين المتوجعين . فشك في نفسه ، ثم تأمل أمره ، وانتهى إلى أن هذه الطريقة ليست طريقة السلف الماضين ، وإنما هي أمر خارج عما ينبغي ، قال ابن العربي : (وأنا متفكر في هذه الألفاظ ، فكنت أقول هل حال بيني وبين هؤلاء قسوة مغربية أم غفلة شهوانية أم نية دنية ؟ وتأملت عند تفقهي ذلك كله ، فعلمت أنه ليس على طريق من مضى ، فأعرضت عنه ، وقلت : لا أرضى ، وبينت خروجه عن التأويل في القانون ، وكلهم يرى خروجه ويدرك مفارقته لما ينبغي[1]) ، ومن هنا فاننا نرى ابن العربي واقفاً موقفاً معارضاً للتصوف ، وذلك لعاملين : عامل نفسي ، وعامل فقهي عقلي ، ورغم أنه كانت له لقاءات مع الزهاد ، والعباد ، والمتصوفة ، فانه لم يسلك مسلكهم ، ولا راض نفسه رياضتهم ، لأن ذلك في نظره خارج على قانون الشريعة ، ولم يكن طريقاً للسلف ، ولا جارياً على ما ينبغي .

والواقع أن ابن العربي لم ينكر الزهد من أساسه ، ولم يعرض عن قراءة تلك المعاني الجميلة التي يقرأها أصحاب الاشارات في ثنايا الآيات القرآنية ، بدليل أنه نقل في تفسيره[2] كثيراً من هذه الأشياء ، وخاصة نقله عن تفسير القشيري ، المسمى « بلطائف الاشارات » وتأثر بتلك المعاني ، وكان شرطه في ذلك كله أن يؤخذ بالأصل ، وبالمعنى الذي يقتضيه الوضع اللغوي ، ثم لا بأس بعد ذلك من اعتبار هذه الاشارات ، والمعاني اللطيفة التي لا تخالف الروح العامة للنصوص ، ولا مدخلة فيها ما ليس منها ، مما لا تفيده ، لا من قريب ولا من بعيد ، قال ابن العربي : (مع اجتناب الغلو ، وتوقي الافراط ، حتى يعود ذلك بزيادات لا تلزم ، وينقلب الحال فيجعل المذكور تبعاً ، والمنبه عليه أصلاً ، والمشار إليه

---

(١) سراج المريدين ، ورقة ١٠٨ .
(٢) أحكام القرآن ق ٣ ص ١١٨٠ ، ١٢٤٧ ، ١٤٢٢ وفي كتابه « قانون التأويل » أشياء كثيرة من ذلك أيضاً .

مقصدا[1]) . ولم تكن الصوفية قد غلت في التأويل ، وأخذ النصوص بطريق ذوقي فحسب ، بل انها غلت أيضاً في العمل ، ومن ثم تصدى للرد عليها في هذه الجهة كما تصدى للرد عليها في منهجها فقال : (وغلت طائفة في العمل ، حتى ترهبت ، وتركت النكاح[2]) ، وكان رده عليها بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم التي تخالف سيرة الغلاة في العبادة والتقشف ، إذ أن الرسول : (كان يأكل الحلوى ، ويشرب العسل ، ويستعمل الشواء ، ويشرب الماء البارد[3]) ، وقرر أن دين محمد ، دين خال من الرهبانية المسيحية ، ويأمر بأن يأخذ المسلم حظه من متع الحياة ، ونصيبه من متاع الدنيا : (ولم يكن في دين محمد صلى الله عليه وسلم ، الرهبانية ، والاقبال على الأعمال الصالحة بالكلية ، كما كان في دين عيسى ، وإنما شرع الله له ولنا بحكمته حقيقة سمحة خالصة من الحرج ، خفيفة عن الاصر ، نأخذ من الآدمية وشهواتها بحظ وافر ، ونرجع إلى الله بقلب سليم ، ان شغل بدنه باللذات ، عكف قلبه على المعارف[4]) ، ومن أجل هذا كان ديناً متجاوباً مع الطبيعة البشرية التي لا يستقيم أمرها إلا باشباع النواحي المادية والروحية معاً ، وعدم اماتة جانب ، والقضاء عليه ، من أجل تغليب الجانب الآخر ، ويقص علينا أنه زار أحد الزهاد الذين يصفهم بالغفلة ، زاره مع أحد المحدثين ، فوجداه في خباء في وقت اشتداد حرارة الشمس ، فعرض عليه ذلك المحدث أن يأخذه إلى بيته مدة الصيف ، ليحفظه من الحر الشديد ، فقال الصوفي : (هذا الخباء لنا كثير) فقال له أبو بكر : (ليس كما زعمت قد كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رئيس الزهاد ، قبة من أدم طاهر ، يسافر معها ، ويستظل بها ، فبهت ، ورأيته على منزلة من العي ، فتركته مع صاحبي ، وخرجت[5]) . وإذا

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢١٠ .
(٢) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٦٣٢ .
(٣) ن . م . ، ق ٣ ص ١٤٧١ .
(٤) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٢٥ .
(٥) ن . م . ، ق ٢ ص ١١٥٦ .

كان ابن العربي قد عاب على الصوفية الاستغراق في العمل ، والحرمان ، والرهبانية ، فانه عاب عليهم أيضاً استغراقهم في التأمل ، والانقطاع عن الحياة ، وذهب إلى أن ذلك السلوك بعيد عن سنن الله في خلقه ، ولا ينسجم مع الشرع ، وقال في ذلك : (فأما طريقة الصوفية فأن يكون الشيخ منهم يبقى يوماً وليلة أو أشهراً مفكراً لا يفتر ، فطريقة بعيدة عن الصواب ، غير لائقة بالشرع ، ولا مستمرة على السنن[1]) ، وهو من ناحية أخرى لا يوافق الفقهاء الذين يفضلون الصلاة على التفكر ، ويرى أن الناس يختلفون في استعدادهم ، فمن كان ذا ذكاء نافذ ، وفطرة فائقة ، فالفكر له أفضل ، ومن لم يكن على استعداد جيد للنظر ، والاستدلال فالأعمال أولى به وأحرى ، وبين لنا هذا الذي انتهى إليه فقال : (والذي عندي فيه ، أن الناس مختلفون ، فمن كان شديد الفكر ، قوي النظر ... قادراً على الأدلة متبحراً في المعارف ، فالفكر له أفضل ، ومن كان دون ذلك ، فالأعمال أقوى لنفسه ، وأثبت[2]) ، ويبدو أنه متأثر بالغزالي ، وبكتابه « ميزان العمل » خاصة حيث ذكر أن الإنسان إذا كان في شبابه ، وكان ذا استعداد لفهم الحقائق العقلية الدقيقة ، كان الأفضل له أن يشتغل بالعلم أولاً ، وأما إذا كان كبير السن ، أو كان شاباً ، ولكنه عدم الاستعداد ، والذكاء ، والفطرة الفائقة ، فالأولى له أن يشتغل بالعمل ، بل ان ذلك واجب عليه[3] .

وفيما يتعلق باللذة ، فان المتصوفة فيما يقول الغزالي ذهبوا إلى أن : (من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم[4]) . وذهبوا أيضاً إلى انكار اللذة الحسية ، في الآخرة ، لأن الموت في نظرهم يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلة الاحساس ، وما يحصل عن اللذات في الآخرة إنما هي اللذات الروحية

---

(١) ن . م . ، ق ٢ ص ٨٠٨ .
(٢) ن . م . ، ق ٢ ص ٨٠٧ .
(٣) الغزالي ، ميزان العمل ، ص ٢٢٦ – ٢٢٨ .
(٤) ن . م . ، ص ١٨٥ .

أو العقلية ، وقرروا أيضاً أن ميل الإنسان في هذه الحياة الدنيا نفسها إلى اللذات العقلية ، أشد من ميله إلى اللذات الحسية ، كما أن نفرته من الآلام العقلية ، أقوى وأوضح من نفرته من الآلام الحسية ، وزعمت الصوفية زعماً ، لا يختلف عما ادعت الفلاسفة ، وهو أن اللذات العقلية لما بعدت عن فهم الجماهير ، مثلت لهم بما يعرفون من اللذات الحسية[1] ، أي أن المتصوفة وافقوا الفلاسفة الإلهيين من الإسلاميين في هذا الشأن ، قال الغزالي : (وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلهيون من الفلاسفة من عند آخرهم ، حتى ان مشائخ الصوفية صرحوا ولم يتحاشوا وقالوا من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم ، وإنما مطلب القاصدين إلى الله أشرف من هذا ومن رأى مشائخهم ، وبحث عن معتقداتهم ، وتصفح كتب المصنفين منهم ، فهم على هذا الاعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع[2]) ، من أجل هذا تصدى لهم أبو بكر بن العربي ، وبيّن أن اللذة في الجنة لذة حسية صريحة ، وأنها عبارة عن قضاء الشهوات النفسية والحسية ، أو الحسية والعقلية ، وذهب إلى أن الجنة ليست حياة مجردة من اللذات الحسية ، كما يزعم المتصوفة ، فقال : (المقصود من المائدة هو ما يؤكل ويشرب رداً على الصوفية الذين يقولون لا مطلوب في الجنة إلا الوصال ، ونعم ، لا وصل لنا إلا باقتضاء الشهوات الجسمانية والنفسانية ، والمعقولة والمحسوسة ، وفي الجنة جماع ذلك[3]) ، ورد ابن العربي على النصارى وعلى الفلاسفة الذين يصفهم بأنهم ينكرون اللذة الحسية في الآخرة ، فقال في ذلك : (وان الذي في الآخرة من ذلك شهوة حقيقية ، من لذاته لا توازيها لذة ، وهي جسمانية غير نفسانية كما تقوله النصارى والمتفلسفة[4]) ، ومن ناحية أخرى رد على المتصوفة الذين يدعون أن المخلص إنما هو الذي يسجد لله محبة ،

---

(١) ن . م . ، ص ١٨٣ – ١٨٤ .

(٢) ن . م . ، ص ١٨٥ .

(٣) ابن العربي ، شرح الترمذي ، جـ ١٠ ص ٢٩٨ .

(٤) ن . م . ، جـ ١٠ ص ٨٣ .

وشوقاً ، وأما من يسجد له لابتغاء عرض أو لكشف محنة ، فانه لا يعتبر من المخلصين في العبادة ، لأنهم قاسوا الاخلاص في عالم الإنسان على الاخلاص بالنسبة لله ، ونص على ذلك في كتابه « أحكام القرآن » فقال : (أما من سجد لدفع شر ، فذلك بأمر الله ، هو الذي أمرنا بالطاعة ، ووعدنا بالثواب عليها ، ونهانا عن المعصية ، وأوعد بالعقاب عليها ، وهذه حال التكليف ، فلا يتكلف فيها تعليلاً إلا ناقص الفطرة ، قاصر العلم ، وغرض الصوفية ساقط ... فما عبد الله نبي مرسل ، ولا ولي مكمل ، إلا طلب النجاة[1]) ، ونجد في عصرنا هذا أحد أتباع أبي بكر بن العربي وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس ، يرد على المتصوفة بنفس الصورة التي رد بها إمامه ابن العربي عليهم ، حيث انه بيّن أن صريح القرآن دل على ربط الأعمال بالجزاء ، وأن الجزاء ليس مجرد مثال أو خيال ، وأنه أيضاً غير ما يزعمه المتصوفة من اللذات الروحية المحضة ، وهي الوصال وما أشبهه ، وليس من شك في أن ابن باديس اطلع على آراء ابن العربي وتأثر بها .

غلا ابن العربي في هذا الجانب حتى ذهب إلى أنه من الممكن أن تقع الملائكة أنفسهم في المعصية ، وأن تخلق فيهم الشهوات ، ورد على الفلاسفة وعلى من شم ورد الفلاسفة على حد تعبيره ، حين ادعوا أن الملائكة روحانيون روحانية مطلقة ، وأنهم كائنات بسيطة ، لا تركيب فيها ، وأن شهوات الطعام والشراب والنكاح ، لا تتصور إلا في المركبات من الطبائع الأربع ، إذ أنهم اعتبروا الملائكة عقولاً مفارقة ، لا صلة لها بالمادة أصلاً . وهذا الرأي ليس إلا تحكماً محضاً ، وتعسفاً غليظاً فيما يقول أبو بكر ، إذ أنه لا يستحيل على البسيط أن تركب فيه الشهوة ، كما لا يستحيل على الملائكة أن تقع منهم المعصية[2] .

ولكن رغم غلو ابن العربي في انكار التصوف ، فانه اضطر بحكم ظروفه

---

(١) أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٩٨ - ١٠٩٩ .
(٢) ن . م . ، ق ١ ص ٣٠ .

الاجتماعية ، وتطور حياته العقلية والروحية ، أن يميل إلى الزهد ، في آخر حياته ، لما تعرض له من محن ، ولما جرى له من مصائب ، ذلك أنه فضل العزلة ، والتوحد ، على الاجتماع والخلطة ، ويبدو أن ذلك كان سبباً في تأليف كتابيه : سراج المريدين ، ومراقي الزلفى ، وتتبين لنا نزعته تلك من قوله : (ورأى اليوم علماء القراء ، والمخلصون من الفضلاء ، أن الانكفاف عن اللذات ، والخلوص لرب السموات اليوم أولى ، لما غلب على الدنيا من الحرام ، واضطر إليه العبيد في المعاش ، من مخالطة من لا تجوز مخالطته ، ومصانعة من تحرم مصانعته ، وحماية الدنيا بالدين ، وصيانة المال بتبديل الطاعة ، بدلا عنه ، فكانت العزلة أفضل ، والفرار من الناس أصوب للعبد ، وأعدل ، حسبما تقدم به الوعد ، الذي لا خلف له ، من الصادق :(يأتي على الناس زمان يكون خير مال المسلم غنماً يتبع بها شعاب الجبال ، ومواقع القطر ، يفرّ بدينه ، من الفتن[1]) . ومن جهة أخرى فقد اعترف بالزهاد والعباد وبأنهم صنف رابع من أصناف العلماء الذين حفظوا الدين ، ونصحوا له ، ووصفهم بأنهم الذين : (تجردوا للخدمة ودأبوا على العبادة ، واعتزلوا الخلق ، وهم في الآخرة كخواص الملك في الدنيا[2]) . ولكن كيف ينصحون للدين في عزلتهم ؟ ومن الوصايا العملية التي كان يوصي بها ، دفع النوم ، وقلة الأكل ، كما أوصى بالسهر في طاعة الله ، إذ أنه من الغبن العظيم ، في رأيه ، أن يعيش المرء ستين عاماً ، ينام ليلها ، فيذهب بصنيعه ذلك نصف عمره لغوا ، ولا سيما إذا كان ينام جزءاً من النهار ، فيكون نائماً سدسه ، متخذاً إياه راحة ، وذلك يؤدي إلى ضياع ثلثي عمره ، ولا يبقى له من العمر الحقيقي إلا عشرون عاماً ، قال أبو بكر : (ومن الجهالة والسفاهة ، أن يتلف الرجل ثلثي عمره ، في لذة فانية ، ولا يتلف عمره بسهرة ، في لذة باقية ، عند الغني الوفي[3]) ، وتبنّى بعض

---

(١) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٢٥ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٣٣٨ .
(٣) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٤١٦ .

المعاني التي قال بها الصوفية . في الأعمال والعبادات ونقلها في كتبه كما أشرنا من قبل ، ومن ذلك ما ذكره في كتابه أحكام القرآن : (قال مشيخة الصوفية : الصلاة الحقيقية ما كانت ناهية ، فان لم تنه ، فهي صورة صلاة لا معناها[1]) . والواقع أن هذا المعنى قد ورد في القرآن ، وهو لا يرى مانعاً من أخذ أمثال هذه المعاني ، بشرط الحفاظ على أصل المعنى ، وأصل دلالة الوضع اللغوي العربي .

كما أن أبا بكر بن العربي نبه إلى خطر التواكل ، الذي يؤدي إلى قطع كل الأسباب ، وقرر أن حقيقة التوكل لا تتنافى مع الأخذ بالأسباب العادية في الحياة ، وأن قطع العلائق بالأسباب قطعاً باتاً كلياً مما لا يستطيعه البشر : (فأما التفويض بقطع الأسباب فلا يقدر عليه البشر[2]) . وربما استطاع ذلك أفراد قلائل ، لكن يجب الاعتبار بما كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم من الأخذ بالأسباب ، لأنه بسلوكه ذلك قد سن للمسلمين سنة الحياة ، وأقام لهم قانون صلاح الدين والدنيا[3] .

ونجد لدى ابن العربي تعريفات لبعض المصطلحات الصوفية الأخلاقية . منها التوبة التي عرفها بأنها : (رجوع العبد عن خالة المعصية إلى حالة الطاعة[4]) . وعرف الصبر أيضاً بأنه : (مقام عظيم من مقامات الدين ، وهو حبس النفس عن تسريح الخواطر ، وارسال اللسان ، وانبساط الجوارح ، على ما يخالف حال الصبر[5]) . وبهذا فا لصبر يشمل الصبر على ضبط خواطر النفس ، وهواجسها ، وعثرات اللسان وانطلاقه ، وضبط بقية الجوارح ، التي تنفذ خطرات النفس ، ودوافعها ، ونوازعها ، وتفطن لمشقة ذلك الصبر ، فعلق عليه بقوله : (ومن الذي

---

(١) ن . م . ، ق ٣ ص ١٤٧٤ .
(٢) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ٩ ص ٣٢١ .
(٣) ن . م . ، جـ ٩ ص ٣٢١ .
(٤) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ١ ص ١٧٣ .
(٥) ن . م . ، ق ٤ ص ١٦٤٤ .

يستطيعه[1] ؟) . وبذلك فقد اعترف بأن هذا المقام صعب ، وليس كل الناس تقوى على الاتصاف به ولا على التحقق بحقيقته ، وكان واقعياً في فهمه للنفس الإنسانية ، وقد عرف الصبر تعريفاً آخر قريباً من هذا وهو : (حبس النفس عن شهوتها[2]) ، وتعرض لتعريف معنى الزهد فعرفه بأنه : (التقلل من الدنيا للتكثر من الآخرة[3]) ، وهو يرجع ـ تبعاً لمذهبه العام ـ صبر الإنسان وعصمته من الوقوع في الزلل والغفلات ، والسقوط في الشكوك وهو الخواطر المضلة ، إلى توفيق الله ، وتسديده ، ويتبين لنا ذلك من استشهاده بما ذهب إليه الفقراء من الأشاعرة قال ابن العربي : (قال علماؤنا الفقراء : الذي خلص اللبن من بين فرث ودم ، قادر على أن يخلص المعرفة ، من بين شك وجهل ، ويحفظ العمل من غفلة وزلة[4]) .

والحقيقة أن هذه المعاني من الزهد ، الذي أخذ به ، ومن الصبر ، والتقليل من الشهوات ، ليس فيها مخالفة للحقائق القرآنية ، لأننا نجد ذلك مبثوثاً في ثنايا الكتاب والسنّة ، وحياة الصحابة وسلف المسلمين الأوائل الذين يتمثل فيهم سلوك النبي ، وتبدو في حياتهم ملامح حياته العملية ، الواقعية ، وبالجملة فان هذه المعاني كانت متمثلة في صفحات تاريخ السلف الأول من الزهاد والعباد ، أهل العمل ، لا أهل النظر الفلسفي الذين ذهبوا إلى مذاهب ، لا ارتباط لها بالشريعة حينما انساقوا وراء الأذواق ، والحالات الذاتية التي تعرضوا لها ، والخواطر التي خطرت في قلوبهم ، فأقاموها على أساس فلسفي ، أو عقلي وبرروها ، وأكدوا أن ذلك هو الحقيقة التي لا حقيقة بعدها .

---

(١) ن . م . ، ق ٤ ص ١٦٤٤ .
(٢) ن . م . ، ق ١ ص ٢٩٢ .
(٣) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ٩ ص ١٣٩ – ١٤٠ .
(٤) ن . م . ، ج ٩ ص ١٣٦ .

وقف ابن العربي من عنصر صوفي أساسي في الحياة الروحية عندهم ، موقفاً صارماً ، وأنكره انكاراً تاماً قاطعاً ، ولم يسلم شيخه الغزالي منه في هذا الموقف ، ألا وهو موقفه من العشق ، حيث بيّن أن هذا الاصطلاح لم يرد في ألفاظ الشريعة ، وليس له أصل فيها ، ولا تشهد له شهادة من الدين ، قال ابن العربي : (وللصوفية في اطلاق العشق على الله تجاوز عظيم ، واعتداء كبير ، ولولا اطلاقه تعالى المحبة ما أطلقناها ، فكيف أن نتعدَّاها إلى سواها ، من ألفاظ المجان ، وليس له أصل في الشريعة[1]) ، أما الغزالي فقد بنى العشق على المحبة ، وملأ به كتابه الاحياء ، على اعتبار أن الله موضوع الجلال والكمال ، فكيف لا يعشق ؟ واتفق من جهة أخرى مع شيخه الغزالي في انكار الحلول ، والاتحاد ، وزاد عليه في انكاره المشاهدة وما إليها من ألفاظ العشق والحرقة والفناء .

ط - الجمال :

يذهب الإمام الغزالي إلى أن كل جمال محبوب عند من أدركه ، والله تعالى جميل يحب الجمال . وللجمال عنده مستويات مختلفة ، فهو إذا كان ناشئاً عن تناسب في الأعضاء ، وعن انسجامها وصفاء لونها ، فانه يدرك بحاسة البصر ، أما إذا كان الجمال صفة راجعة إلى الجلال والعظمة ، وافاضة الخير على الموجودات فيضاً دائماً لا ينقطع ، إلى غير ذلك من الصفات الباطنية ، فانه لا يدرك بالحواس ، وإنما يدرك بالقلب ، فالجمال يقال على جمال المحسوسات ، وعلى جمال المعاني والأخلاق ، والصفات الباطنية ، فيقال فلان جميل ، ولا يقصد بذلك صورته الخارجية ، وإنما يراد بذلك أنه جميل الأخلاق محمود السيرة ، وإذا كان الجمال المحسوس في صورته الظاهرية ، موضوعاً للحب ، فان الجمال في صورته الباطنية يكون أيضاً موضوعاً للمحبة ، وإذا قويت هذه المحبة ، وتأكدت أصبحت عشقاً ، ويتعجب الغزالي من غلو أتباع المذاهب في حب أيمتها ، كحب أتباع المذهب

---

(١) ابن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ١٠٦ .

الشافعي لإمامهم ، وأغرب من ذلك ، وأعجب أن يعشق من لم تشاهد صورته ، الظاهرة ، وإنما عشق لجمال صورته الباطنية ، التي تتمثل في المعاني التي ذهب إليها في مذهبه مثلا ، ثم بعد ذلك ينكر علينا منكر ، عشق من يفيض علينا بالخيرات الدائمة ومن : (لا خير ، ولا جمال ، ولا محبوب ، في العالم إلا وهو حسنة من حسناته ، وأثر من آثار كرمه ، وغرفة من بحر جوده ، بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقول ، والأبصار ، والأسماع ، وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه ، ومن ذروة الثريا ، إلى منتهى الثرى ، فهو ذرة من خزائن قدرته ، ولمعة من أنوار حضرته ، فليت شعري ، كيف لا يعقل حب من هذا وصفه[1] ؟) ، ومن المنطقي أنه إذا تأكدت محبة الله في قلب العبد ، وقويت ، فغمرته ، أصبحت عشقاً[2] ، وهذا ما يريد الغزالي الوصول إليه ، ليدحض ما يذهب إليه منكرو العشق الإنساني لله ، لأن جمال المعاني المدركة بالعقل ، والقلب ، أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار[3] ، ومن جهة أخرى فان الغزالي يري أن (جمال الحضرة الإلٓهية في غاية الاشراق والاستنارة[4]) ، ويعرف العشق بأنه : (عبارة عن الميل الغالب المفرط[5]) . ويلاحظ أن هنالك لوناً من ألوان التشابه بين فلسفة الغزالي الجمالية ، وبين فلسفة أفلاطون ، الذي يعتبر جمال المحسوسات ظلاً محاكياً للجمال المطلق ، وهو مثال الجمال ، ويمكن لنا أن نطبق المنهج الجدلي الأفلاطوني على نفس المنهج الذي سلكه الغزالي في فلسفته الجمالية ، ويتبين لنا

---

(١) الغزالي . احياء علوم الدين . التجارية الكبرى ، (دون تاريخ) ، القاهرة ، جـ ٢ ص ٢٨٠.

(٢) قال الغزالي : (الحب ميل الطبع إلى الشيء الملذ ، فان قوي سمي عشقاً ، وينقسم بحسب المدركات . احياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٩٦) ، و (المحبة ميل النفس إلى ملائم موافق. الاحياء جـ ٤ ص ٣٢٨) .

(٣) الغزالي ، احياء علوم الدين ، جـ ٢ ص ٢٩٧ .

(٤) ن . م . ، جـ ٤ ، ص ٣١١ .

(٥) ن . م . ، جـ ٤ ، ص ٣٢٧ .

ذلك ، في تدرج الغزالي في معرفة أو ادراك مظاهر الجمال ، وفي وسائل ادراكه ، إذ أنه ابتدأ بجمال المحسوس الظاهر ثم انتقل إلى جمال النفس أو جمال الأخلاق ، أو الصفات الباطنية ، ثم انتهى به الأمر إلى الجمال المطلق ، وأصل كل جمال ، ومنبع كل جلال ، ألا وهو الذات الإلّهية ، الذي نص الغزالي على أن كل جمال ، ليس إلا لمعة من أنواره ، ونقطة من بحر جوده ، وذرة من خزائنه ، فكل جمال في العالم إذن إنما هو من فيض جوده . وأرجع الغزالي جمال الله المطلق إلى صفة الجلال ، والعظمة وعلو المرتبة[1] .

أنكر الغزالي على الذين يحبسون أنفسهم في مجال جمال المحسوسات ، ولا يدركون الجمال المعنوي ، ولا الجمال المطلق . وهنا نريد أن نترك الغزالي يتحدث إلينا عن نفسه ، حتى لا يقال اننا نتهمه بالنزعة الأفلاطونية اتهاماً باطلاً ، أو نتجنى عليه تجنياً ، ما كان لنا أن ننطق به ، أو أن نحوم حوله . قال الغزالي : (اعلم أن المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما ظن أنه لا معنى للحسن وللجمال إلا تناسب الخلقة ، والشكل ، وحسن اللون ، وكون البياض ، مزج بالحمرة ، وامتداد القامة ، إلى غير ذلك مما يوصف من جمال شخص الإنسان ، فان الحسن الأغلب على الخلق حسن الأبصار ، وأكثر التفاتهم ، إلى صور الأشخاص ، فيظن أن ما ليس مبصراً ، ولا متخيلاً ، ولا متشكلاً ، ولا متلوناً ، مقدرا ، فلا يتصور حسنه ، وإذا لم يتصور حسنه ، لم يكن في ادراكه لذة ، فلم يكن محبوباً ، وهذا خطأ ظاهر ، فان الحسن ليس مقصوراً على مدركات البصر ، ولا على تناسب الخلقة ، وامتزاج البياض بالحمرة ، فانا نقول : هذا خط حسن ، وهذا صوت حسن ، وهذا فرس حسن « جمال المحسوسات » ، الجمال موجود في غير المحسوسات ، إذ يقول : هذا خلق حسن ، وهذا علم حسن ، وهذه سيرة حسنة ، وهذه أخلاق جميلة ، وإنما الأخلاق الجميلة يراد بها العلم ، والعقل ، والعفة ، والشجاعة والكرم والمروءة ، وسائر خلال الخير ، وشيء من هذه الصفات ،

---

(١) ن . م . ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ .

لا يدرك بالحواس ، بل يدرك بنور البصيرة الباطنية[1]) ، وإذا كانت لذة العين بالابصار ، وادراك المبصرات الجميلة ، والصور المليحة ، ولذة الأذن في النغمات الموزونة ، فان لذة جمال المعاني المدركة بالعقل ، أعظم من جمال الصور الظاهرة المدركة بالبصر[2] ، والنقطة الهامة في هذا المجال ، هي أن الغزالي قال بفكرة الجمال في ذاته : (وادراك نفس الجمال أيضاً لذيذ ، لأن ادراك الجمال فيه ، عين اللذة[3]) ، ولذلك فان المستحق للمحبة عند الغزالي هو الله وحده ، فلا محبوب بالحقيقة ، ولا معشوق ، إلا الله دون سواه ، وهذا الحب لا يدركه إلا ذوو البصائر[4] ، والسبب في ذلك أن (حب كل جميل لذات الجمال ، لا لحظ ينال منه ، وراء ادراك الجمال[5]) ، وبين الغزالي أن هذا الأمر قد جبلت عليه الطباع ، فلا مجال لانكاره ، وينتهي الغزالي في منهجه الجدلي الصاعد ، بقوله : (فاذن الجميل محبوب ، والجميل المطلق هو الواحد الذي لا ندّ له[6]) ، وبعد أن عرج إلى الجميل المطلق من جمال المحسوسات ثم إلى جمال المعاني الأخلاقية ، أخذ في الرد على خصومه فقال : (فليت شعري من ينكر امكان حب الله تعالى تحقيقاً ويجعله مجازاً ؟ أينكر أن هذه الأوصاف من أوصاف الجمال والمحامد ، ونعوت الكمال والمحاسن ، أو ينكر كون الله تعالى موصوفاً بها ، أو ينكر كون الكمال ، والجمال ، والبهاء ، والعظمة ، محبوباً بالطبع عند من أدركه[7] ؟) ، بل ان الداعي إلى حب الله بسبب جماله وبهائه وجلاله ، أقوى وأعظم من حبه بسبب احسانه واكرامه ،

---

(١) احياء علوم الدين ، ج ٤ ص ٢٩٩ .
(٢) ن . م . ، ج ٤ ص ٢٧٧ ، ٢٩٦ .
(٣) ن . م . ، ج ٤ ص ٢٩٩ .
(٤) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٠ .
(٥) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٣ .
(٦) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٥ .
(٧) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٦ .

لأن الاحسان يزيد وينقص ، أما الجمال فهو صفة الله المطلقة ، التي لا تشوبها شائبة النقص ، ولا هي قابلة للزيادة[1] .

ترجع أسباب الحب في فلسفة الغزالي إلى عدة عوامل ، وأول أسبابه حب الإنسان لنفسه لأنه يميل إلى دوام وجوده ، ويكره هلاكه أو فناءه ، باعتبار أن المحبوب بالطبع هو ما كان ملائماً للمحب ، ولا شيء أكثر ملاءمة للإنسان من دوام وجوده ، ولا أكثر منافرة له من الموت ، أو الاعدام . وهذه النزعة جبلة ، وغزيرة في الطباع[2] ، فالمحبوب الأول إذن هو ديمومة وجود الذات ، وما له علاقة بها كالولد والمال والعشيرة ، ومن أسباب الحب الاحسان ، لأن الإنسان عبد الاحسان ، ولكن هناك حب الشيء لذاته لا لغرض وراءه ، وهو الحب الحقيقي ، الدائم الموثوق بديمومته ، ويتمثل ذلك في حب الجمال ، لأن كل جمال محبوب عند من بصربه ، أو شعر به ، وما كان ذلك إلا لعين الجمال ولذاته لا لغرض آخر ، لأن الجمال ينطوي على اللذة ، واللذة محبوبة في ذاتها ، ولذاتها ، لا لغيرها ، واستبعد الغزالي ظن أولئك الذين يعتقدون أن حب الصور الجميلة الأخاذة ، والاشكال المتسقة ، الخلابة ، والقوام الساحر الجذاب ، لا يتصور إلا لقضاء الشهوة ، لأن لذة قضاء الشهوة ، لذة أخرى ، قد تقصد من وراء التعلق بالصور الجميلة وحبها ، ولكن يجوز أن تكون الصورة محبوبة لذاتها ، لأن ادراك نفس الجمال لذيذ أيضاً ، ولأنه لا يستطيع صاحب ذوق أن ينكر حب الخضرة ، والماء الجاري ولا جمالهما ، والماء محبوب ، لا ليشرب ، والخضرة محبوبة لا لتؤكل أو ينال منها حظوة سوى الرؤية ، لأن الأذواق السليمة ، والطباع الصحيحة تستلذ النظر إلى الأنوار ، والأزهار ، والطيور الجميلة ، والألوان الحسنة ، المتناسبة[3] ،

---

(١) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٧ .
(٢) ن . م . ، ج ٤ ص ٢٩٧ .
(٣) ن . م . ، ج ٤ ص ٢٩٨ .

(ولا أحد ينكر كون الجمال محبوباً بالطبع ، فان ثبت أن الله جميل كان لا محالة محبوباً ، عند من انكشف له ، جماله ، وجلاله ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله جميل يحب الجمال[1]) . وهناك سبب آخر من أسباب الحب فيما يرى الغزالي وهو ما يسميه « بالمشاكلة وبالمناسبة » وقال في ذلك : (لأن شبه الشيء منجذب إليه والشكل إلى الشكل أميل[2]) فالمشاكلة أو المناسبة من الأسباب التي تدعو الإنسان إلى حب الله وعشقه ، ذلك أن الكائن البشري فيما يذهب إليه الغزالي ينطوي على مناسبة بينه وبين الله ، وعلى مشاكلة ، بما فيه من روح ، ويدل على ذلك الحديث : (خلق الله آدم على صورته[3]) ، ومما استدل به الغزالي على اثبات المشاكلة أو المناسبة قول الله تعالى : (ونفخت فيه من روحي) (الحجر ٢٩) وقوله : (إنا جعلناك خليفة) (البقرة ٣٠) لأن خلافة بني آدم لله لم تكن إلا بتلك المناسبة ، وظن القاصرون في الفهم ، أن لا صورة إلا الصورة الظاهرة الحسية المدركة بالحواس ، ففهموا الحديث فهماً سيئاً فيما يرى الغزالي : (فشبهوا وجسموا وصوروا[4]) ، وقد فصل لنا القول في المشاكلة فبين أنها قد تكون في معنى ظاهر ، وقد تكون في معنى خفي ، وفسر التعارف بين الأرواح الوارد في الحديث ، بالتناسب ،والتناكر بالتباين والتنافر ، قال الغزالي : (وأما السبب الخامس للحب فهو المناسبة والمشاكلة ، لأن شبه الشيء منجذب إليه ، والشكل إلى الشكل أميل ... والمناسبة قد تكون في معنى ظاهر ، وقد يكون خفياً ، (الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر اختلف ، فالتعارف هو التناسب ، والتناكر هو التباين[5]) . ويبدو أن العنصر الهام الخطير ، هو قوله بالمناسبة بين الله وبين

---

(١) ن . م . ، ج ٤ ص ٢٩٨ .

(٢) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٦ .

(٣) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٦

(٤) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٦ — ٣٠٧ .

(٥) ن . م . ، ج ٤ ص ٣٠٦ .

الإنسان ، تلك المناسبة أو المشاكلة التي تتيح له أن يحبه ، ويعشقه ، وقد صرح بذلك الغزالي : (هذا السبب أيضاً يقتضي حب الله تعالى لمناسبة باطنة ، لا ترجع إلى المشابهة في الصور ، والأشكال ، بل إلى معان باطنة ، يجوز أن يذكر بعضها في الكتب ، وبعضها لا يجوز أن يسطر[1]) . ان الغزالي نفسه هنا شعر بخطورة الخوض في هذه المعاني ، وبعظمة شأن هذا القول الذي انتهى إليه في أنظار بعض الناس ولذلك أمسك عن النفاذ إليه ، والتصريح بجميع توابعه ، إذ أنه يمكن أن يعترض عليه الفقهاء والمتكلمون ومن على شاكلتهم من المسلمين ، ويسألوه عن ذلك فيقولون له : إذا كان الله متعاليا ، تعالياً مطلقاً ، ولا يشبه المخلوق في شيء أبداً ، وإذا كان القرآن قد صرح بأنه (ليس كمثله شيء) (الشورى ١١) فكيف تعقد بينه وبين المخلوق المصنوع وهو الإنسان ، مشاكلة ومناسبة في المعاني الخفية ، التي تريد أن ترمز إليها دون أن تصرح وتومئ إليها دون أن توضح ؟

ان فكرة المناسبة فكرة نجدها لدى أفلاطون ، وفي فلسفته في الحب ، في كتابه « المأدبة » ، لأن الحب في نظر أفلاطون لا يمكن أن ينشأ إلا بين الشبيه ، والشبيه ، سواء كان ذلك في الحب الحقيقي ، وهو ما ينشأ عن المناسبة بين المحب والمحبوب الفاضلين ، أو في الحب الدنيء ، وهو ما ينشأ بين المحب والمحبوب الفاسدين[2] . والقول بأن شبيه الشيء منجذب إليه ، رأي يوجد عند أفلاطون أيضاً[3] . فهل قرأ الغزالي محاورات أفلاطون ، وخاصة المأدبة ؟

ليس من شك في أن النزعة الأفلاطونية العامة نجدها عند داود الظاهري (٢٩٧ هـ / ٩٠٩) وعند ابن حزم ، وغيرهما من المسلمين فيما يرى أستاذنا الدكتور

---

(١) ن . م . ج ٤ ص ٣٠٦ .
(٢) الدكتور النشار ، والأب جورج شحاته ، وعباس الشربيني ، الأصول الأفلاطونية . (المادية . أو الحب الأفلاطوني ، دراسة وترجمة ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ص ١٧٦).
(٣) ن . م . ص ٢٥٥ .

النشار[1] ، فهل تعود فلسفة الغزالي الجمالية في بعض عناصرها إلى أثر أفلاطون أم أنه قد وقع الحافر على الحافر ؟ ليس هذا مجال البحث في هذه المسألة لأن ذلك يتطلب بحثاً قائماً بنفسه ، وغاية ما هنالك أننا نقصد إلى المقارنة بين الغزالي وتلميذه ابن العربي في الآراء الجمالية ، وفي الحب . أما فلسفة الغزالي فقد لخصنا بعض عناصرها ، وأما آراء ابن العربي فهي تكاد تتفق مع فلسفة شيخه سوى أنه ينكر أن يكون هناك عشق لله ، لأن العشق عنده لا يستعمل إلا في المعنى الحسي ، ومن ثم فان الجمال عند ابن العربي يكون في الصور المحسوسة وفي التركيب الجسماني ، ويكون في الأخلاق الباطنية ، وفي الأفعال ، ويذهب إلى أن جمال الخلقة ، والقوام ، والمحسوسات عامة ، يدرك بالبصر ، وينقل إلى القلب بما فيه من تلاؤم ، وانسجام ، ومن ثم فان النفس تتعلق به ، ولكن من غير تعرف سبب ذلك التعلق ولا وجهه ، وأما ما يتعلق بجمال الأخلاق ، فان البصير بها يتعلق بما لها من الصفات المحمودة من العلم ، والحكمة ، والعدل ، والعفة ، وإرادة الخير ، وكضم الغيظ ، وما إلى ذلك من صفات النفس الباطنة ، ومعانيها الجميلة ، المتناسبة ، وأما جمال الأفعال فهو أن تكون ملائمة لصالح الناس ، جالبة للمنافع ، دافعة للشر ، ويبدو من هذا أنه اتجاه نفعي في جمال الأفعال[2] ، ويرى أبو بكر رأي الغزالي في المشاكلة والمناسبة ، ويذهب إلى أنه لا يوجد لله تعالى خلق أحسن من الإنسان ، لأن الله خلقه مشاكلاً له ، فصوّره على صورته ، سميعاً ، بصيراً ، مدبراً ، حكيماً ، وليست هذه الصفات إلا صفات الرب ، أعطاها للمربوب ، وذكر أن بعض العلماء عبر عن هذا المعنى ، ونحا هذا المنحى ، في شرح الحديث المشهور : (وخلق الله آدم على صورته) أي صفاته السابقة الذكر[3] وربما قصد ببعض العلماء ، هنا ، الغزالي ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن أبا حامد استشهد بهذا الحديث لبيان الجمال

---

(١) ن . م . ، ص ٣٣٨ ، ٣٤١ ، كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، (الترجمة العربية) ص ٣٣٨ .

(٢) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١١٢٩ .

(٣) ن . م . ، ق ٤ ص ١٩٤٠ .

القائم على المناسبة والمشاكلة بين الله والإنسان ، قال أبو بكر : (الإنسان أحسن خلق الله باطناً ، وهو أحسن خلق الله ظاهراً ، جمال هيئة ، وبديع تركيب ... ولذلك قالت الفلاسفة انه العالم الأصغر ، إذ كل ما في المخلوقات أجمع ، فيه)[1].
وقد فتن ابن العربي بجمال الإنسان ، وشعر في نفسه بتأثير قوامه ، ووضاءته ، ويظهر لنا ذلك ، مما ذكره المؤرخون من أنه كان في مسجد يوم جمعة جالساً ينتظر الصلاة ، فاذا بغلام رومي ، وضيء الوجه ، دخل مخترقاً الصفوف ، حاملاً شمعة بيده ، وكتاباً ، فقال ابن العربي فيه هذا اللون من الشعر الغزلي :

وشمعة تحملهــا شمعـــة ... يكاد يخفي نورها نارها
لولا نهى نفس ، نهت غيها ... لقبلته وأتت عــارهــا[2]

وكان ذات يوم جالساً ، ليلقي درسه إذ دخل عليه شاب ، من شباب المرابطين متلثماً ، وبيده رمح ، فهز ذلك مشاعره ، فقال :

يهز علي الرمح ظبي مهفهف ... لعوب بألباب البريــة عابث
فلو كان رمحاً واحـداً لاتقيتـه ... ولكنه رمح وثان وثالث[3]

أي الرمح والقد واللحظ . ومن شعره في الغزل :

ليت شعري هـــل دروا ... أي قلب ملـكـــوا
وفـــؤادي لـــو درى ... أي شعـــب سلـــكوا
أتراهـــم سلـــموا ... أم تراهـــم هلكـــوا
حـــار أربــاب الهوى ... في الهوى وارتبكوا[4]

وقد عبّر لنا ابن العربي عن أثر الجمال في النفوس ، ومفعول الوجوه الملاح

---

(١) ن . م . ق ٤ ص ١٩٤١ .
(٢) المقري . نفح الطيب ، ج ٢ ص ٢٣٤ .
(٣) المقري . أزهار الرياض ، ج ٣ ص ٨٩ .
(٤) المقري . نفح الطيب ، ج ٢ ص ٢٥٠ .

والأصوات المتناغمة الحسان ، في القلوب ، فقال : (والقلوب تخشع بالصوت الحسن كما تخضع للوجه الحسن[1]) . وذكر أنه بيّن نظريته في الجمال في كتب وشروح[2] لم تصلنا ، فلو أتيح لنا أن نعثر عليها ، فاننا نستطيع أن نتبين فلسفة أبي بكر الجمالية بوضوح ، وأغلب الظن أنه متأثر بالغزالي أشد التأثر ، وخاصة بكتابه « احياء علوم الدين » إلا أنه لا يوافقه ـ كما أشرنا ـ في اطلاق لفظ العشق على الله .

وفي تفسير ابن العربي لقوله تعالى : (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون) (النحل ٦) وصف مستفيض لجمال الأنعام ، في أسلوب عربي مبين ، بديع : (وجمال الأنعام والدواب من جمال الخلقة محسوب ، وهو مرئي بالأبصار ، موافق للبصائر ، ومن جمالها كثرتها ، فاذا أوردت الابل ، على الذرى ، سامية الذرى ، هجمات هجانا ، توفر حسنها ، وعظم شأنها ، وتعلقت القلوب بها ، وإذا رأيت البقر نعاجا ، ترد أفواجاً ، أفواجاً ، تقر[3] بقريرها ، معها صلغها وأتابعها ، فقد انتظم جمالها وانتفاعها . وإذا رأيت الغنم فيها السالغ[4] والسخلة[5] والعريض والسديس[6] صوفها هدل ، وضرعها منجدل ... وإذا رأيت الخيل نزائع[7] يعابيب[8] ، كأنها في البيداء أهاضيب ، وفي الهيجاء يعاسيب[9] ، رؤوسها عوال ، وأثمانها غوال[10]) ، كما أنه عارض المعتزلة في

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٥٨٤ .
(٢) ن . م . ، ق ٣ ص ١٢٢٩ .
(٣) تصوت .
(٤) في السادس من عمرها .
(٥) ولد الشاة .
(٦) الشاة التي مرت عليها ست سنوات .
(٧) أي نزعت إلى عرق كريم .
(٨) الفرس الطويل السريع .
(٩) طائر أصغر من الجرادة تشبه به الخيل إذا كانت ضامرة .
(١٠) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١١٣٠ .

وصفهم للحب وتحليلهم له حين وصفوه وصفاً طبيعياً ، كما فعل العلاف ، وشملت معارضته هذه غير المعتزلة ، ممن يذهبون مذهب الفلاسفة ، حين صاغوا معاني العشق في صور تناقض في نظره الشريعة فقالوا : (انه نار تأجج في تامور القلب ، بين الجوانح واللب ، فيوجد بوجود الأشخاص ، والتحام الأجرام ، لأن منشأة عن حركات حيوانية وعلل هيولانية ، وتصرفه الاسطقسات ، لأنها تولده والنجوم تنتجه ، والأسرار العلوية تصوره ، وهو من كرم العناصر ، وتداعي الضمائر ، واتفاق الأهواء ، ولا يكون إلا من اعتدال الصورة ، وذكاء الفطنة ، وصفاء المزاج ، واستواء التركيب والتأليف[1]) ، والسبب في معارضته لهذا التحليل الفلسفي للحب أن هذا التحليل أرجع الحب أو العشق إلى التولد الطبيعي ، والى العناصر ، وتأثير الأفلاك العلوية ، وهو عدو لدود لهذه المعاني كلها ، ولذلك عارضهم بتحليل آخر خيالي ، طبقاً لمنهجه في معارضة الفاسد بالفاسد ، على حد تعبيره ، فقال رداً عليهم : (انكم لم تعلموا للعشق حقيقة ، إنما هو معنى يهوى على مهب الصب من قيضب الغرب ، فينزل بلاعج الحب ، من قيقب[2] القلب ، فيذهل اللب ، ويعظم الكرب ، فقربه البعد ، وحياته القرب ، ليس من مزاج الاسطقس ، ولا من مملكته ، ولا من تأثير الكواكب ، ولا أفلاكها ، وإنما هو علوي على العلويات ، بريء من الهيولات ، ومعنى إذا وقع خرق أقطار السموات ، فنزل على غير ميقات ، لا يتعلق بالأشباح ، ولا يمتزج بالحركات ، ولا يدركه عالم الحواس ، ولا يعدّ في تصرفات الأمزجة ، ولا يلحقه تأليف ، لأنه فرد عن فرد لفرد ، يحرك الأفلاك ولا تحركه[3]) ، فهذه معارضة أطلق فيها ابن العربي عنان خياله ، وبراعته في التصوير والتعبير ، بغية استبعاد العلة والمعلول في الحب ،

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) خشب تصنع منه السروج ، ويطلق على سير يدور على القربوسين ، وعلى الحديدة في فأس اللجام (القاموس المحيط) .

(٣) ن . م . ، ص ٦٣ - ٦٤ .

حتى تتسق معانيه مع مذهبه في نسق ، وتنظم مع رأيه في الوجود ، وفي الخلق ، وفي نفي الضرورة ، وتأثير الكائنات الطبيعية بعضها في بعض ، سواء كان ذلك في الأجسام والمحسوسات ، أو في المعاني والمجردات ، أو المشاعر والاحساسات ، ويختلف هنا مع الغزالي الذي أرجع الحب إلى الميل الطبيعي ، إلى الجميل ، والملائم ، والملذ .

ي – التربية :

يعتبر ابن العربي من المتكلمين القلائل الذين انتظم مذهبهم نظرات في أهم وسيلة لنقل التراث الإنساني والاضافة إليه ، وإنمائه ألا وهي التربية ، وأغلب الظن أنه كان في ذلك تابعاً لشيخه الغزالي الذي تناول هذا الموضوع بالبحث .

ان لابن العربي نظرات نافذة في مجال التربية ، وفي طرق التعليم ، وصل إليها عن طريق خبرته بطريقة المشارقة ، وبطريقة المغاربة ، إذ أن هذه الخبرة جعلته ناقداً لمناهج التعليم في المغرب ، مقارناً إياها بمناهج المشارقة ، في ذلك العصر .

وصف طريقة المغاربة ، فذكر أن الطريقة التي يعتبرها المغاربة طريقة مثلى هي ، أنهم يبدأون بتعليم الصبي القرآن ، فاذا ما برع فيه ، نقلوه إلى تلقي اللغة العربية وآدابها ، حتى إذا أخذ حظه منها ألزموه بحفظ الموطأ للإمام مالك ، ثم حفظ المدونة ، برواية ابن القاسم ، ويلي ذلك دراسته لوثائق ابن العطار ، في فن التوثيق والعقود ، ويختم دراسته بكتاب أحكام ابن سهل ، والاحاطة بما فيه من أقوال الفقهاء في الفروع ، وآراء أهل الأقاليم المختلفة من ذوي المعرفة بفروع الفقه ومسائله ، وهذه الطريقة في تصور ابن العربي طريقة عقيمة ، فلولا أنه رحل إلى المشرق طائفة من طلبة العلم ، فرجعوا بطرق وأساليب ، ومناهج في البحث والنظر ، لاندرس العلم ، من المغرب ، ولذهب أساسه ، رغم أن بعض هؤلاء العلماء الذين أقبلوا من المشرق بمنازع ، ومذاهب ، لا يرضى عنها ابن العربي كالاعتزال الذي جاء به البلوطي ، تلميذ الجبائي ، ومذهب الظاهرية ، ومذهب الفلاسفة ، والمتصوفين اللذين حملهما إلى المغرب مسلمة بن قاسم ، ومحمد بن مسرة .

أما المذهب الذي رضي عنه أبو بكر ، فهو ما جاء به الأصولي الكبير ، عبد الله بن ابراهيم ، والمتكلم الناقد أبو الوليد الباجي ، الأشعريان في الاعتقاد ، العقلانيان في منهجهما[1] ، وقد تبعه في ذلك ابن خلدون فوصف لنا طريقة المغاربة وصفاً تفصيلياً حسب الأقاليم ، فبيّن الفروق بين طريقة أهل الأندلس ، وأهل المغرب ، وأهل افريقية (تونس) ، كما ذكر طريقة المشارقة أيضاً ، إلا أنه لم يقف عليها ، ولم تكن له بها خبرة حسبما أخبر به عن نفسه[2] .

أما وصف ابن العربي للطريقة المشرقية ، فكان وصف المعجب بها ، المقدر لها إذ قال : (وللقوم في التعليم سيرة بديعة[3]) ، وذكر أنهم كانوا متى ميز الطفل ، وعقل أرسلوا به إلى المكتب ، وشرع المعلم بتعليمه الخط ، أو الكتابة ، والحساب ، والعربية ، فاذا ما حذق ذلك ومهر فيه أو برع في بعض تلك المواد ، نقلوه إلى المقرئ ليلقنه كتاب الله ، فيأخذ في حفظه ، فيحفظ منه كل يوم ربع حزب ، أو نصفه ، أو يحفظ حزباً كاملاً ، حتى إذا ما أتم حفظ القرآن ، بقي أمامه طريقان ، فأما أن يتوسع بعد ذلك في العلوم المختلفة ، وأما أن يكتفي بذلك ، ولكن هذه الطريقة ليست عامة في المشرق كله . إذ أن طائفة أخرى ـ وهم الأغلبية فيما يذكر ابن العربي ـ تؤخر حفظ القرآن ، وتقدم عليه تقديماً زمانياً دراسة الحديث والفقه ، ويقول انه ربما بلغ الواحد منهم درجة الإمامة في المعارف ، وهو لا يحفظ القرآن . قال : (وما رأيت بعيني إماماً يحفظ القرآن ، ولا رأيت فقيهاً يحفظه إلا اثنين[4]) ، وقد بيّن لطلبته السر في ذلك فقال : (لتعلموا أن المقصود حدوده ، لا حروفه ، وعلقت القلوب اليوم بالحروف ، وضيعوا الحدود ، خلافاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم[5]) ، فالغاية من دراسة القرآن ليست اتقان حفظه ،

---

(١) ن . م . ص ٣٩٣ .

(٢) ابن خلدون المقدمة ، مطبوعات الشعب ، ١٩٧٠ ، ص ٥٠٦ - ٥٠٧ .

(٣) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٨٨٣ .

(٤) ن . م . ، ق ٤ ، ص ١٨٨٣ .

(٥) ن . م . ، ق ٤ ، ص ١٨٨٣ .

وضبط قراءاته ، والتفنن في معرفة وجوهها اللغوية ، وإنما المقصود معانيه ومضمونه ، وقوانينه ، وتطبيقها في الواقع الحي ، في السلوك .

ولكن ابن خلدون ذهب في وصفه لطريقة المشارقة إلى أنهم - حسبما بلغه - يعتنون بالقرآن في أول الأمر وبدراسة قوانين العلوم وقواعدها زمن الشبيبة ، غير أنهم يجعلون لتعليم الخط معلمين على انفراد ، ويخصصون ذلك لأهل صناعته . ونص على أن البداية بتعليم القرآن شعار من شعائر أهل الإسلام في جميع الأمصار ، قال ابن خلدون : (اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين ، أخذ به أهل الملة ، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم ، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده ، من آيات القرآن ، وبعض متون الحديث ، وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ، ما يحصل بعد من الملكات ، وسبب ذلك أن تعليم الصغر ، أشد رسوخاً ، وهو أصل لما بعده ، لأن السابق الأول للقلوب ، كالأساس للملكات ، وعلى حسب الأساس وأساليبه ، يكون حال ما ينبني عليه[1]) . وهذا لا يتفق مع ما ذهب إليه ابن العربي الذي نص على أن أغلبية أهل المشرق ، لا يبدأون بتعليم القرآن ، وإنما يبدأون بالكتابة ، والحساب ، والعربية .

طريقة ابن العربي الخاصة :

بيّن طريقته في عدة من مصنفاته ، شرحها في « كتاب التعليم » الذي جعله جزءاً من كتابه « قانون التأويل » ، ولم يصلنا هذا الجزء مع الأسف الشديد ، وبيّنها أيضاً في كتابه « ترتيب الرحلة للترغيب في الملة » حسبما ذكر ابن خلدون[2] ، وفي كتابه « سراج المريدين » ، وفي مؤلفه « العواصم من القواصم » ، ويدلنا هذا كله على اهتمامه الشديد بطرق التعليم ، ومناهج التربية ، التي لها علاقة شديدة

---

(١) المقدمة ، ص ٥٠٥ - ٥٠٦ .

(٢) ن . م . ، ص ٥٠٧ .

بالمذهب ، وبعقائد المربي ونظرته إلى الأشياء ، وبذلك فقد أراد أن تكون طريقته ذات صلة قوية بنسق الأشاعرة المذهبي ، ولذلك هاجم ذوي الاتجاه الاعتزالي ، والاتجاه الظاهري. والاتجاه الفقهي المعتمد على مجرد الفروع دون ربطها بأصولها ، وبمنهج الأصول الاستنباطي للأحكام .

لم يكن الصدر الأول من المسلمين في حاجة إلى تعلم الألفاظ ومدلولاتها ـ فيما يقول ابن العربي ـ لأنهم كانوا عرباً عالمين بدلالات الألفاظ ، وبمعانيها التي وضعت لها ، مدركين لمقاطع الكلام ، وأساليبه ، ومراميه ثم لم يلبث الأمر أن اختلطت الأجناس ، وتطرق الفساد إلى الألسن ، وتسرب اللحن إلى اللغة ، فعميت الحقائق عن بعض القلوب ، وغمضت ، فأصبح من الواجب حينذاك أن يبدأ بتعليم هذه اللغة ، وذلك بتعليم الألفاظ ، ووجه دلالتها على معانيها التي وضعت لها ، وبتعليم مقاطع الكلام ، وتعابيره ، وأساليب التركيب ، ووجه الابانة عن المعاني على الطريقة العربية ، وهي الفصاحة التي تميز بها لسان العرب ، ذلك اللسان الذي حمل معاني القرآن ، وعبر عن أغراضه بأجمل تعبير ، وبأوضح بيان ، وبأقوى دلالة . ولذلك قرر ابن العربي أنه : (ينبغي أن ينشأ الطفل على تعليم العربية ، ومقاطع الكلام ، وبحفظ أشعار العرب ، وأمثالها[1]) ، ثم ينتقل من ذلك إلى تعلم الحساب ، والمرانة عليه إلى أن يدرك قوانين الرياضيات ، والمعاني المجردة ، لأن الحساب دستور علم الميراث ، وعمدة (استخراج المجهول من المعلوم ففيه منفعة للدين وتمرين للأفهام[2]) ، ففي الحساب في نظر ابن العربي فائدة نظرية هي شحذ الذهن وتمرين الفهم ، وتدريب العقل على التصورات المجردة ، والمعاني العقلية المحضة ، وفائدة عملية ترجع إلى منفعته في القوانين الفقهية في قسمة التركات ، والمساحات وما إليها من مسائل الحياة العملية ، وهذا يبيّن لنا مدى ادراك ابن العربي لأهمية اللغة ، والحساب بالخصوص ، في

---

(١) ابن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٥٩ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٠٧ نقلاً عن كتاب « ترتيب الرحلة » لابن العربي .

تمرين الذهن ، على ادراك المعاني الواضحة الصحيحة ، اليقينية ، ونحن اليوم نرى المربين يعطون أهمية بالغة للرياضيات ، في مناهج التربية ، وخاصة في الاتحاد السوفياتي ، وقد أشار ابن خلدون إلى أن فائدة الحساب ليست قاصرة على شحذ الذهن ، وتمرين الفهم ، وادراك المعاني الدقيقة ، وإنما تتعدى ذلك كله إلى مجال الأخلاق ، فالحساب في نظره يعلّم الصدق ، ويدرب الطفل عليه ، لأن الحساب دقيق في نتائجه ، وواضح في مناهجه ، فيستفيد الطفل من ذلك دقة في التصورات ، ودقة في الأقوال والأفعال الخلقية أيضاً .

وذكر ابن العربي أنه شاهد في المشرق طريقة تربوية في تعليم الحساب غريبة ، وهي أن معلم الحساب ، كان يلقي عليهم مسائل حسابية وأفواههم مملوءة بالماء ، حتى إذا ما سألهم عن النتيجة ، رمى كل تلميذ ما في فمه من الماء ، وصرح بالنتيجة ، التي وصل إليها ، وعلل ذلك بقوله : (ليعودهم خزل اللسان ، عن تحصيل المفهوم عن المسموع[1]) ، وإذا أخذ الطفل حظه من هذه الوسائل اللغوية والحسابية ، ودرس خلال ذلك شيئاً من مفصل القرآن[2] ، واشتد ساعده في هذه العلوم التي تعتبر مقدمة لدراسة القرآن ، انتقل إلى دراسة القرآن نفسه ، وذلك لأن اللغة ، والشعر ، ومعرفة الكتابة ، بمثابة وسائل ميسرة لتعليم القرآن ، وفهمه ، قال ابن العربي : (لأن الشعر ديوان العرب ، ويدعو إلى تقديمه ، وتعليم العربية ، في التعليم ضرورة فساد اللغة ، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه ، حتى يرى القوانين ، ثم ينتقل إلى درس القرآن ، فانه يتيسر عليه بهذه المقدمة[3]) ، وإذا انتقل إلى المقرئ ليقرئه القرآن فانه لا بد أن يقرئه إياه مع تفسير معناه ، وبيان فحواه ، ولذلك عاب ابن العربي على المغاربة طريقتهم التي تعلم القرآن دون فهم وبطريقة منكوسة ، معكوسة ، لأنهم كانوا يبتدئون بسورة « الناس » ، ثم يصعدون،

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٤ ص ١٨٨٣ .
(٢) أبو بكر ، المقدمة ، ص ٥٠٧ نقلاً عن كتاب « ترتيب الرحلة » لابن العربي .
(٣) ن . م . ، ص ٥٠٧ ، نقلاً عن كتاب « ترتيب الرحلة » لابن العربي .

عكس ترتيب المصحف ، وهذه الطريقة لا يتبعها في نظره (إلا منكوس القلب) ، واشتد نقده لطريقتهم في تعليم القرآن دون أن يفهم الطفل شيئاً منه ، ودون أن يعقل معنى ، إذ أنهم يكلفونه بحفظ ما لا طاقة له به ، فمثله في ذلك كمثل عربي كلف بحفظ التوراة باللسان العبري ، ولذلك قال فيهم : (ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي ، بكتاب الله في أول أمره . يقرأ ما لا يفهم ، وينصب في أمر ، غيره أهم عليه[1]) ، ويرى أنه على فرض أن الصبي استطاع أن يفهم بعض الألفاظ المستعملة عنده في حياته اليومية : كجاء ، وقام ، وقعد ، فانه لا يستطيع أن يؤلف بينها ، ولا أن يفهم ما تدل عليه من المعاني إذا انتظمت في تركيب[2] ، والغريب أنه تفطن لفكرة تربوية هامة في تعليم اللغة ، وهي فكرة الألفاظ المستعملة في بيئة الطفل ، باعتبارها أسهل له في التناول ، لأنها تجول في عالم ألفاظه ، مثل جلس ، وقعد ، وجاء . وهذه طريقة اعتمد عليها المربون في تأليف الكتب المدرسية التي يستخدمون فيها الألفاظ المستعملة بالدرجة الأولى ، والخطوة التالية لدراسة القرآن ، النظر في أصول الدين ، ومعرفة أدلة العقائد ، والاحتجاج لها ، ثم النظر في أصول الفقه ، ثم الجدل ، وتتوج طريقة ابن العربي وتختم بدراسة الحديث ، وعلومه ، ومناهجه ، قال أبو بكر حسب نقل ابن خلدون عن كتابه « ترتيب الرحلة » : (ينظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ، ثم الجدل ، ثم الحديث وعلومه[3]) ، ولا يفهم من هذا أن أبا بكر ، منع من تعليم القرآن في البداية منعاً كلياً ، بل انه أوصى أن يتعلم الطفل أثناء دراسته للغة والشعر والحساب ، شيئاً من مفصل القرآن أي السور القصار ، وإنما الذي يمنعه الاشتغال في أول الأمر بحفظ القرآن كله ، وتخصيص تعليم الطفل بذلك دون غيره ، فهذا الذي كان يخشاه ويمنعه ، ولم تخل طريقة ابن العربي من دراسة العلوم العملية إذ أنه أوصى

---

(١) ن . م . ، ص ٥٠٧ .

(٢) ابن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٥٩ .

(٣) ابن خلدون . المقدمة ، ص ٥٠٧ .

بتعليم أصول الطب ، وأوصى أيضاً بتعليم تعبير الرؤيا ، ومعرفة الأنساب ، وقد لخص لنا طريقته تلخيصاً مركزاً في كتابه « العواصم » ، فقال : (والذي يجب على الولي في الصبي المسلم إذا كان أباً ، أو وصياً ، أو حاضناً ، أو الإمام ، إذا عقل ، أن يلقنه الإيمان ، ويعلمه الكتابة ، والحساب ، ويحفظه أشعار العرب العاربة ، ويعلمه العوامل في الاعراب ، وشيئاً من التصريف ، ثم يحفظه إذا استقل واشتد في العشر الثاني ، كتاب الله ، وهو أمر وسط ، متساو ، بين أهل المشرق ، ثم يحفظ أصول سنن الرسول ، وهو نحو من ألفي حديث ، في الأبواب ، نظمها البخاري ومسلم هي عماد الدين ، ويأخذ هو بعد ذلك نفسه بعلوم القرآن ومعاني كلماته ... ولا يفرط في علم الفرائض فانها أصل الدين ، وأول ما يذهب من المسلمين ، فبالسنة يفرضها ، وبالحساب يقسمها ، ولا يخلي نفسه من الأنساب ، ولا عن شيء من أصول الطب ، وليتخذ عبارة الرؤيا أصلا[1]) ، وأوصى بأن لا يخلط في التعليم بين علمين إلا أن يكون الطالب ذا جودة في الفهم ، وقوة في النشاط ، وقابلية لذلك[2] ، وهو نفس الرأي الذي ذهب إليه الغزالي ، حيث بيّن في كتابه « احياء علوم الدين » ، أنه لا ينبغي أن يخوض الطالب في فن من الفنون ، حتى يحذق الذي قبله ، ويستوفيه ، لأن العلوم مرتبة بحيث أن بعضها طريق ممهد لبعض[3] ، ويرى ابن العربي أن ذهن الطفل خال من كل شيء ، وهو ما ذهب إليه شيخه الغزالي أيضاً في كتابه « احياء علوم الدين » ، واخوان الصفاء في رسائلهم[4] ، حيث استشهد ابن العربي واخوان الصفاء على ذلك بقوله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) (النحل ٧٨) ، وقد نقل ابن العربي نصاً للغزالي من كتابه « الاحياء » ذكر فيه أن قلب الصبي جوهرة

---

(١) ابن خلدون ، العواصم من القواصم ، ص ٣٩٥ - ٣٩٦ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٠٧ .

(٣) الغزالي ، احياء علوم الدين ، جـ ١ ص ٤٣ .

(٤) رسائل اخوان الصفاء ، المطبعة العربية ، القاهرة ١٩٢٨ ، جـ ٣ ص ٣٩٢ .

نفيسة نقية ، ساذجة ، وخالية من كل نقش ، وصورة ، وأنه قابل لكل نقش[1] .

التخصص :

تحدث ابن العربي عن التخصص ، ولكنه ليس من أنصاره ، لأنه ليس الغرض من دراسة جميع العلوم ، أن يبلغ الطالب فيها الغاية ، لأن ذلك لا يكون إلا لأفراد قلائل ، وأما التعليم العام فلا ينبغي أن يقصد فيه إلى التخصص ، لأن الهدف هو أن يأخذ الدارس أصول المواد ، وأجزاءها الأساسية ، قال ابن العربي : (ولا يفرد نفسه ببعض هذه العلوم ، فيكون إنساناً في الذي يعلم ، بهيمة فيما لا يعلم[2]) ، ويشتد انكاره للتخصص إذا وقع فيما يسمى بالعلوم الآلية ، وأهملت فيه المقاصد : (ولا سيما من أقام عمره حاسباً ، أو نحوياً ، فقد هلك ، فانه بمنزلة من أراد صنعة شيء ، فشحذ الآلة عمره ، ثم مات قبل عمل صنعته[3]) ، وأوصى بعدم الأخذ بزعم من أدعى أن من حاول أن يدرس العلوم كلها ، كان مقصراً في كل العلوم ، وأنه من الأولى له أن يتخصص في علم واحد ، حتى يحيط به ، لأن هذا الزعم ، في نظر ابن العربي لا يراه إلا جاهل بالعلم ، وبطرق اكتسابه ، وذهب ابن العربي إلى أن الإنسان إذا أخذ بمنهجه هذا الذي اقترحه ، وبقانونه الذي وضعه ، فانه بعد أن يأخذ بحظ من العلوم كلها ، سيختار بنفسه وعلى أساس استعداده ، ورغبته ، ما يراه أوكد عنده ، وأولى ، وأقرب إلى استعداده من العلوم ، ثم يجعل ما عداه تبعاً له ، وثانوياً ، وإنما المهم أن يعرف أصول العلوم كلها ، واستند في هذا المجال إلى تجربته ، أو خبرته التي اكتسبها في المشرق ، بملاقاته للعلماء وحضور حلقات التعليم ، فقال : (وأنبئكم أني ما رأيت بعيني محيطاً بهذه العلوم التي ذكرت لكم ، ولا مشاركاً فيها ، إلا واحداً ، فبان أن

---

(١) الغزالي ، الاحياء ، جـ ٣ ص ٧٢ ، ابن الحاج ، مدخل الشرع ، جـ ٤ ص ٢٩٥ ، نقلا عن مراقي الزلفى لابن العربي .
(٢) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٣٩٦ .
(٣) ن . م . ، ص ٣٩٦ .

الاحاطة غير ممكنة ، والمشاركة ممكنة[1]) ، ومن ثم فان الاحاطة التي يدعيها أصحاب التخصص غير ممكنة ، حتى في علم واحد ، إلا لأفراد قلائل ، نادرين ، فهذا علم النحو ما بلغ فيه الغاية إلا سبويه ، وأبو علي الفارسي[2] ، ويبدو أنه متأثر في هذا بالغزالي ، لأن الأخير يرى أنه لا ينبغي للطالب أن يدع فناً من العلوم المحمودة ، ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه ، ويطلع على مقصده ، وغايته ، لأن العلوم يرتبط بعضها ببعض[3] ، وقرر ابن خلدون أيضاً ـ ويبدو أنه متأثر بالغزالي وابن العربي ـ أن الاهتمام بعلوم المقاصد أولى من الاهتمام بالعلوم الآلية ، وآكد .

الكتب

نبه ابن العربي على أهمية اختيار الكتب المنهجية ، السليمة التي تكوّن الطالب تكويناً علمياً صحيحاً ، ونقد كتباً وحذّر من دراستها لأنها غير علمية ، ولا تحقق الهدف الذي يبتغى منها ، ففيما يتعلق بالتفسير نجده قد أشار إلى ما تنطوي عليه كتب هذا العلم من الأحاديث الموضوعة والتأويلات الفاسدة ، وأوصى بأن لا تدرس إلا الكتب العلمية المنهجية السليمة المسندة كتفسير الطبري ، وعبد الرزاق (٢١١ هـ / ٨٢٦) وابن المنذر (٣١٨ هـ / ٩٣٠) ، أما التفاسير التي لا اسناد فيها ، ولا تشتمل على منهج المحدثين النقدي التاريخي ، فانها كارثة ، وضع فيها مؤلفوها ، اما عن جهل واما عن غفلة ما لا يعتبر من العلم ، ولا قائماً على منهج علمي صحيح ، ونبه أيضاً إلى ما في كتب القصص والوعظ من أخطار ، ومن جهالات وخرافات[4] ، وفيما يتعلق بالحديث أوضح أنه لا ينبغي أن يؤخذ الحديث من أي كتاب اتفق ، لأن أغلب الكتب المؤلفة فيه تشتمل على الباطل ، وقرر أن الصحيح من الحديث ليس إلا نقطة من بحر . وحذر من كتب

---

(١) ن . م . ، ص ٣٩٦ .

(٢) ن . م . ، ص ٣٩٧ .

(٣) الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤٣ - ٤٧ .

(٤) ابن العربي ، سراج المريدين ، ورقة ٥٩ .

الصالحين والوعاظ ، لأنهم في نظره لم يتورعوا عن الكذب بشعور أم بغير شعور ، ونص على بعض الكتب ، المعتمدة في هذا العلم ، وعدّ منها كتاب ابن المبارك (١٨١ هـ / ٧٩٧) وكتاب أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ / ٨٥٥) وهناد ابن السري (٢٤٣ هـ / ٨٥٧) ، وفي نهاية كلام ابن العربي على التربية ، وطرقها ، فطن إلى أن التربية أساس الحضارة والازدهار ، وشعر بأن الحضارة الإسلامية بدأت تميل إلى الضعف ، وأرجع سبب ذلك إلى عدم وجود المربين الحقيقيين في البلدان النائية عن الخلافة ، وذكر الحروب الصليبية وما أدت إليه من تفكك ، كما أشار إلى فتنة الباطنية ، التي ظهرت في خراسان ، وما أدت إليه ، من كوارث على الحضارة الإسلامية ، ويذكرنا موقفه هذا ، بموقف آخر وقفه مفكر إسلامي آخر وهو ابن خلدون ، الذي درس عصره ، وشعر أيضاً بما آلت إليه الحياة الإسلامية من انحطاط ، وصرح بذلك في مقدمته العظيمة .

نقد ابن خلدون لطريقة ابن العربي التربوية :

نهج ابن خلدون منهج ابن العربي في بيان طرق التعليم في البلاد الإسلامية ، فبيّن طريقة المغاربة والأندلسيين وطريقة المشارقة ، وقارن بينها ، فالمغاربة كانوا يقتصرون في تعليم الأطفال على القرآن ورسمه ، ولا يعلمون معه شيئاً من لسان العرب ، ولا من الحديث ، ولا من الفقه ، إلى أن يتم حفظه ، وأما الأندلسيون فانهم يعلمون القرآن والكتابة ، ويعلمون معه في الآن نفسه الشعر ، والنثر ، والنحو ، وتوسط أهل افريقية ، (تونس) ، فجمعوا بين تعليم القرآن والحديث ، وإن كانوا يعتنون بالقرآن أكثر ، وذكر أيضاً أن أهل المشرق حسب ما بلغه يخلطون أيضاً تعليم القرآن بتعليم غيره من العلوم .

واستعرض ابن خلدون بعد ذلك طريقة ابن العربي وبين أنها تقوم على تقديم تعليم العربية ، والحساب على تعليم القرآن ، وعقّب على ذلك بنقد لهذه الطريقة التي اعتبرها طريقة غريبة فقال : (ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم ، وأعاد في ذلك وأبدأ ، وقدم تعليم

العربية والشعر على سائر العلوم[1]) ، واستمر في ذكر العلوم وترتيبها في التعليم على طريقة أبي بكر إلى أن أتم عرضها ، ثم علق على ذلك ناقداً له فقال : (وهو لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه ، وهي أملك بالأحوال ، ووجه ما اختصت به العوائد من تقديم دراسة القرآن ايثاراً للتبرك ، والثواب ، وخشية ما يعرض للولد من جنون الصبا ، من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن[2]) ، فابن خلدون غير راض على طريقة ابن العربي التي وصفها بأنها طريقة حسنة ، ومذهب حسن ، لا لشيء سوى أنها تخالف ما تعود عليه الناس ، باعتبار أن العادة متحكمة وغالبة ، ومن الصعب اقتلاعها ، لأن المجتمع الإسلامي كان يرمي من وراء البدء بتعليم الصبيان القرآن إلى التبرك به ، ونيل الثواب من جهة ، ومن جهة أخرى فان المسلمين يخافون إذا ما أخروا تعليمه أن يكبر الطفل ، ويصعب بعد ذلك تعليمه القرآن ، لعوامل كثيرة قد تطرأ عليه ، أما في حالة الصغر فهم يستطيعون توجيهه ، والسيطرة عليه بصورة أفضل ، وأما إذا حصل اليقين بأن الطفل يستمر في طلب العلم ، ودراسة القرآن ، فان طريقة ابن العربي في نظر ابن خلدون طريقة مثلى ، وهي أولى من طريقة المغاربة ، ومن طريقة المشارقة أيضاً ، قال ابن خلدون : (ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التعليم ، لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى مما أخذ به أهل المغرب والمشرق[3]) . ويبدو من هذا كله كيف أن أبا بكر تفطن إلى أهمية اعداد الطالب بوسائل صحيحة لفهم القرآن ، قبل البداية في تعلمه ، وليس من شك في أن كل عاقل يوافق على هذه الطريقة وعلى هذا المذهب ، الذي يجعل المسلم يتصل بحقيقة القرآن ، وبمقاصده ، لا بمجرد تلاوة حروفه ، والتعبد بألفاظه دون وعي ولا ادراك لمضامينه ، وما يشتمل عليه من غايات ، ومن قوانين ، ومن عقائد ، ومن استدلال عليها ، سواء كانت عقائد

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٠٧ .

(٢) ن . م . ، ص ٥٠٧ .

(٣) ن . م . ، ص ٥٠٨ .

تتصل بالسلوك الأخلاقي ، أو الاجتماعي ، أو السياسي ، أو بالإلهيات ، وبما وراء المحسوس من الغيبيات .

هـ - الإلهيات :

(١) وجود الله :

نهج المتكلمون المسلمون عامة في الاستدلال على وجود الله منهجاً طبيعياً ، فجعلوا نقطة البداية ، التأمل في العالم وفي نظامه ، باعتبار أنه فعل من أفعال الله ، وأثر من آثاره ، ومن ثم فهو دليل يدل عليه ، وعلامة من علاماته ، بحيث تكون البداية من الفعل للانتهاء إلى وجود الفاعل ، وقد أشار القرآن إلى هذا المنهج في جملته ، لا في تفاصيله التي دخلت إلى منهج المتكلمين من الفلسفات الطبيعية الأخرى كمسألة الجوهر الفرد وما إليه من المقدمات التي وضعها المتكلمون ، ومن أجل ذلك كان الاستدلال على وجود الله مبنياً على الظواهر الطبيعية وما يطرأ عليها من التغيرات ، ولكن القرآن لم يهمل الإشارة إلى طريق آخر ، غير طريق الاستدلال الطبيعي ، والمنطقي ، وهو طريق الإدراك الفطري ، أو الوجدان ، أو الإدراك الداخلي ، أو التجربة الذاتية ، ابتداء من معنى الله نفسه ، ولذلك فاننا نجد ابن العربي قسم منهج الاستدلال على وجود الله ، وعلى معرفته إلى قسمين ، معرفة استدلالية ، ومعرفة لا استدلالية ، وذكر أن هذين الطريقين ، تضمنتهما الآية الكريمة : (سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) (فصلت ٥٣) فالجزء الأول من الآية يشير إلى طريق استدلالي ابتداء من آيات الآفاق الكونية ، والآفاق النفسية ، وهو منهج المعرفة الاستدلالية ، ويشير الجزء الثاني منها إلى الطريق الثاني ، وهو شهادة الله على كل شيء ، إذ كيف يطلب الدليل على من هو دليل كل شيء ؟ فالطريق الأول صاعد ، والطريق الثاني نازل ، وبدايته الله نفسه[1] . فتصبح الدلالة ، دلالة خالق على مخلوق ،

---

(١) ابن العربي ، المسالك في شرح موطأ مالك ، مخطوط الجزائر ، رقم ٤٢٥ ورقة ١٠١ .

وصانع على مصنوع ، وفعال على فعل . وأوضح ابن العربي ، أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه إلى أن طريق معرفة وجود الله هو أفعاله ، أما حقيقته في ذاته ، فلا يستطيعها بشر .

أما بالنسبة للطريق الصاعد ، فان أهم ظاهرة اعتمد عليها الأشعري وتبعه في ذلك ابن العربي هي النفس أو الذات ، وما يتبعها من جسم أيضاً في تكونه ، وتطوره ، ونموه ، وفنائه ، فالإنسان إذا تأمل في نفسه علم أنه موجود ، وعلم أيضاً أن وجوده ليس من ذاته ، بل موجود بغيره ، وإذا نظر إلى غيره أدرك أنه يماثله في افتقار وجوده إلى الغير ، وتسلسل الأمر إلى أن ينتهي إلى مبدأ الوجود ، ومصدره ، المخالف لهذه الموجودات المتماثلة في أنها لم تنشيء وجودها ، ألا وهو الله ، ويرى أن القرآن نبّه إلى ذلك فقال : (وإن إلى ربك المنتهى) (النجم ٤٢) فالمستدل الذي بدأ بأي مظهر من مظاهر الطبيعة لا بد أن ينتهي إلى الله ، ويقف عنده ، قال ابن العربي : (فاذا نظر العبد إلى نفسه علم أنه موجود بغيره ، وتحقق أن ذلك الغير ، إلى مثله ، وتسلسل الأمر ولم يتحصل ، وعنه وقع البيان بقوله تعالى : (وإن إلى ربك المنتهى) ، فابدأ بأي شيء بدأت ، فعند الباري ركب ابتداء خلق الإنسان ، والانشاء من عنده ، وانشاؤها إليه ، وفاتحة العلوم من فعله ، وعاقبتها عنده ، لا معلوم بعده ، فصح أنه لا بد من الوقوف بالعلم على موجد ، ولا موجد[1] سواه[2]) .

ان الإنسان ـ فيما يرى ابن العربي ـ له ثلاثة أحوال إزاء الله ، لأنه ان أراد أن ينكره لم يستطع ، وان أراد أن يمثله امتنع عليه ، وان أراد ادراكه ، كما وصف نفسه، ودلت عليه أفعاله أمكنه ذلك ، وذهب إلى أن أقرب أفعال الله للإنسان بدنه ونفسه التي بين جنبيه ، فمنها يستطيع الكائن البشري أن يرقى إلى الله ، ويقف عنده ، متى سلك تلك السبيل الواضحة التي يستبين منها كل عاقل ، أن

---

(١) في الأصل : موجود . وهو لا يستقيم مع مذهب ابن العربي للمعافري ، ولا مع السياق .
(٢) ابن العربي ، قانون التأويل ، ورقة ٦٣ .

الله قد جعل فيه الروح آية عليه ، ومثالاً مقرباً إليه سبيل المعرفة ، فأنت إذا أردت أن تنكر نفسك لم تقو على انكارها ، وإن أردت أن تضرب لها الأمثال امتنعت عليك ، وإذا أردت معرفتها عن طريق آثارها ، كنت سالكاً طريق الصواب ، ومحجة الحقيقة ، قال ابن العربي : (وإذا أردت الصراط المستقيم المبلغك إليه ، كما أمر من الاستدلال بأفعاله عليه ، فأقرب شيء إليك من أفعاله ، أنت ، فمنها فارق إليه ، واعرج في درج المعارف ، يقف بك عنده ، بين يديه ، فتعلم إذا سلكت هذا السبيل الميثاء ، أنه قد جعل الروح فيك آية عليه ، فانك إذا أردت انكارها وجوداً لم تقدر عليه ، وإن أردت لها مثالاً ، لم يمكنك ، وإن أقررت بها ، لدلالة آثارها عليها أصبت[1]) ، وذكر أن أبا الحسن الأشعري يرى أن معرفة الله ضرورية ، ذلك أنه إذا كان العالم صنعة وفعلاً ، فهو صادر عن صانع قطعاً[2] . ثم بيّن أن الفعل لا يصدر إلا عن فاعل قادر ، وأن القادر إنما هو من إذا شاء فعل ، وإذا شاء ترك وامتنع عن الفعل ، وأن هذا الفاعل أيضاً عالم بنفسه وبغيره مما يفعله ، لأن الإنسان الذي هو فعله ، عالم بنفسه . وبغيره[3] ، وبذلك ابتدأ في بيان صفات الموجود الموجد وهو الله سبحانه .

ذكر ابن تيمية أن الطريقة التي سلكها المتأخرون من أصحاب المذاهب ، كالقاضي أبن يعلى محمد بن الحسين ، وابن عقيل ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي الوليد الباجي ، وأبي بكر بن العربي ، وأبي منصور الماتريدي (+ ٣٣٣ هـ / ٩٤٤) والصابوني (+ ٥٨٠/هـ / ١١٨٤) ، تبدأ من الانسان باعتباره كائناً مخلوقاً ، ومركباً من الجواهر ، والأعراض التي لا تنفك عن الجواهر ، واذا تحصل أنه كله حادث ، وأن الجواهر والأعراض كلها حادثة ، فهي اذن صادرة عن

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .
(٢) ن . م . ، ص ٩٣ .
(٣) ن . م . ، ص ١٢٥ .

محدث موجد لها وهو الله[1]، ولكنه نقد الطريقة القائمة على أساس الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجساد ، لأن ذلك يهدم مذهبه في اتصاف الله بالحوادث ، ويؤدي الى حدوثه أيضاً ، ما دام قابلاً لحلول الحوادث في ذاته .

ووضع ابن العربي طريقتين أخريين للاستدلال على وجود الله ، احداهما تقوم على أساس نفي وجود حوادث لا أول لها ، اذ لا بد من الوقوف عند مبدأ ليس قبله مبدأ ، وثانيتهما تقوم على دليل سلبي ، وهو نفي ما ادعاه الفلاسفة والمنجمون ، من تأثير الكواكب ، الذي لم يدل عليه في نظره دليل ، ولا جاء فيه خبر .

ويهمنا هنا الطريق الأول ، وهو لا يختلف عن الطريق الذي ابتدأ فيه بالنفس ، لأنه بناه على منهج القرآن في الاستدلال بالظواهر الطبيعية ، على وجود الله .

اذا تصور العقل أن الموجودات يترتب بعضها على بعض ، فينبغي أن يتبين أن هذا الترتيب والتسلسل لا بد أن ينتهي الى «موقف أول» ليس قبله شيء ، لاستحالة وجود حوادث لا أول لها ، واذا وقف العقل عند ذلك الموقف الذي هو المنتهى من حيث النظر العقلي الصاعد ، وهو أيضاً المبتدأ من حيث كونه مبدأ الكون والخلق ، فان هذا المبتدأ لا يخلو الحال فيه اما أن يقال : ان ما صدر عنه من الموجودات ، صدر على وجه صدور المفعول من الفاعل ، القادر ، الحي ، العالم ، المدبر ، المريد ، أو يقال أنه صدر صدوراً آلياً ، كصدور حركة الخاتم ، عن حركة اليد ، بالضرورة ، فان قلنا بالمبدأ الأول على الصفة الأولى فهو الواحد الخالق وذلك هو التوحيد في الدين ، وأما اذا قلنا بأن الموجودات صدرت عنه بطريق ضروري ، آلـــي مثل حركة الخاتم الناشئة عن حركة اليد ، فيلزم من

---

(١) تفسير ابن تيمية ، تحقيق عبد الصمد شرف الدين ، بمباي ، الهند . ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ ص ٢٠٩ .

ذلك أن لا يصدر عن هذا المبدأ الأول الا ما يماثله ، ومن ثم يستحيل تفسير التغير ، والتضاد ، والاختلاف ، والتعدد في هذه الموجودات المشاهدة . وبّين ابن العربي أن هذه الطريقة في الاستدلال نبَّه عليها القرآن اذ قال الله تعالى : (في الأرض قطع متجاورات ، وجنات من أعناب وزرع ، ونخيل صنوان وغير صنوان ، تسقى بماء واحد ، ونفضل بعضها على بعض في الأكل ، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون) (الرعد/٤) . فنبه بهذه الآية في الأحرف اليسيرة ، على المعاني العظيمة ، بالأدلة المعدودة ، فانك تنظر الى الأرض ما بين سهل وحزن . وحجر وتراب ، لدن أنواع مختلفة ، وأزواج مفترقة ، زرع ، ونبات ، وأشجار أشتات ، أصل كل شيء منها واحد . حتى تنظر الى الحبة التي تنبت عنها ذات أجزاء متساوية ، فاذا تزايدت للنبات ، تزايلت عن تلك الصفات . وانقسمت الى عرق يعلوه قشر ، يتراقى الى غصن ، ينتهي الى غدق ، ينقسم الى ورق ، وزهر ، وثمر ، الأرض واحدة ، والماء واحد ، والحبة واحدة ، وكل ما ينشأ عنها لا يماثلها ، ولا يتماثل في نفسه ، بل لكل واحد هيئة مخصوصة . ولون مخصوص ، وطعم مخصوص ، والماء الذي من شأنه الرسوب يصعد الى الجميع ، ويجري فيه ، حتى يسيل على جوانبه ونواحيه) [1] .

وهنالك دليل آخر نستطيع أن نسميه دليل «نفي المثل» وهو ما لخصه ابن العربي حين بّين أن من أراد أن يعلم وجود الله ، فان الطريق الى ذلك واضحة لا غموض فيها تلوح لكل مبصر ، وتهدي كل ذي عقل ، وهي أن تتحقق أنه ليس كمثلك في شيء ، تعلمه أو تتخيله أو تتوهمه ، قال ابن العربي : (من أراد أن يعلم الله ، فسبيل ذلك واضحة ، وهو أن تتحقق ، أنه ليس مثلك ، فكل ما علمت نفسك عليها ، وقدَّرتها ، فليس هو عليها ، فان قلت : فهذا نفي محض ، قلنا : هو نفي لمثلك ، وليس نفياً لصانعك وموجدك ، لأنه قد ثبت بك ، ومعك ، ومنك) [2] . وذلك أن النفس فعل ، والفعل بما هو فعل يقتضي بطبيعته بما هو

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٨٥ .
(٢) ن . م . ، ص ١٢٤ .

فعل ـ عند الأشاعرة عموماً ـ أنه صادر عن فاعــل ، مريد ، قادر ، حي ، لأن ما سوى الحي فهو جماد ، وموات . وما كان بهذه الصفة ، وعلى هذه الحال ، لا يصدر عنه فعل . ويذكر ابن رشد أن المتكلمين قد شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الارادية ،غير أن الأشعرية أنكرت الأفعال الصادرة عن الأشياء الطبيعية ، وزادت على ذلك فأنكرت الأفعال الصادرة عن الكائنات الحية أيضاً في عالم الشهادة ، واعتبرت الأفعال الانسانية في عالم الشهادة مجرد مظهر مقترن به ، أما فاعلها الحقيقي فهو الحي الذي في عالم الغيب ، ألا وهو الله ، وقد وافق ابن رشد المتكلمين في أن المحدثات تحتاج الى فاعل أو محدث أحدثها ، وأن الحوادث أو الموجودات المصنوعة لا تستمر الى ما لا نهاية ، بل انها تنتهي بالضرورة الى فاعل قديم ، أو محدث لا أول لوجوده ، ولكن هذا الدليل فيما يرى ابن رشد ، ليس سليماً من ناحية دلالته ، على أن هذا الفاعل القديم ليس جسماً ، ولذلك فهو في حاجة الى أدلة أخرى تثبت أنه ليس جسماً ، وأن كل جسم ليس قديماً ، وألزم ابن رشد المتكلمين ، أوجهاً كثيرة من الفساد في طريقة استدلالهم ، وذلك أن المعتزلة والأشاعرة أثبتوا وجود ذات ، لا جسمية ، ولا هي جسم ، ووصفوها بأنها عالمة ، مريدة ، قادرة ، سميعة ، بصيرة ، متكلمة ، وزادت الاشاعرة أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع المفعولات ، الموجودة ، عالمة بها علماً لا متناهياً ، وأنها موجودة في كل شيء ومع كل شيء ، وانتهى ابن رشد من ذلك الى أن ألزمهم ، على أساس هذه الطريقة ، وهذه النتيجة التي وصلوا اليها ، أنهم وضعوا مبدأ للموجودات ، لا يختلف عن النفس الكلية المفارقة للمادة ، تلك النفس التي قال بها الفلاسفة ، وصرح بأنهم قد انتهوا الى هذه النتيجة الموافقة لنظرية الفلاسفة دون أن يشعروا [1] ، ولقــد أعطى أبـو بكـر ابن العربي أهمية كبيرة للنفس ، في الاستدلال على وجود الله ، وفي معرفته ،

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، جـ ١ ص ٣٥٧ - ٣٦٠ .

ولذلك قرر أن (من لا يعرف نفسه ، على الحقيقة ، لا يعرف ربه ، واليه أشار بقوله سبحانه : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) ، (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين)[1] ، واعتقد ابن العربي أن الله لو شاء لخلق للانسان المعرفة ، ولم يجعله في حاجة الى الاستدلال ، ولكنه خلقه غير عارف ، ثم خلق له أسباب المعرفة ، والعلم به ، درجة درجة ، وخلق له الأبصار والأفئدة ، والسمع ، خلق السمع لخطابه ، والأبصار للاعتبار به ، والقلوب لمعرفته ، وعرّف للانسان أيضاً نفسه كي لا يعجب بنفسه ، فلما أخرج الله أنفس الخلق عرفوه ، ولما وصف لهم ربهم علموه[2] . ولما أثبت ابن العربي بطريق عقلي وجود الله ، انتقل بعد بعد ذلك الى اثبات صفاته التي تليق باعتباره مبدأ لكل شيء مما عداه ، وخالقه .

(٢) الصفات :

اذا أدرك الانسان ما هو عليه من الخروج من العدم الى الوجود ، ومن انتقاله وتطوره من صفة الى صفة ، ومن طور الى طور ، واختصاصه بمزايا دون أخرى واتصافه بالنطق والعلم والتدبير والحياة والقدرة دون غيره من الكائنات ، علم أنه كائن لموجود قادر[3] . فهذه أول صفة من صفات الخالق الموجد ، وعلى ذلك دل قوله سبحانه : (وهوعلى كل شيء قدير) (المائدة / ١٢٠) ، وذلك أنه انتقل في منهجه الاستدلالي من الفعل الذي هو الكون الى الفاعل الذي هو الله ، وأول صفات الفاعل من حيث هو فاعل أنه قادر ، لأن الفعل انما خرج من العدم الى الوجود بالقدرة ، وبها حدث العالم كله ، وذلك أنه نص على أن الفعل لا يصدر الا عن فاعل قادر ، ثم بيَّن لنا معنى القدرة ، والقادر فقال : (وهو عبارة عمن إذا شاء فعل ، وإذا شاء لم يفعل)[4] ، وقال إذا سلمنا جدلاً

---

(١) ابن العربي ، قانون التأويل ، ورقة ٦٣ .
(٢) ن . م . ، ورقة ٦٣ .
(٣) ن . م . ، ورقة ٦٣ - ٦٤ .
(٤) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٢٥ .

أن للطبيعة قدرة ، فهل في استطاعتها أن تتقن هذا الاتقان البديع ؟ أو ترتب هذا الترتيب العجيب ؟ كلا ان ذلك لا يمكن تصوره ولا تعقله الا لحي ، عالم ، قادر ، مريد . اذ قد أجمع العقلاء ، وذوو الألباب قاطبة أن أمياً لا يصدرعنه سطر واحد ، من الكتابة[1] .

اذا كان الفعل يقتضي أن للفاعل قدرة بها صدر عنه ، فان اتقان هذا الفعل واحكامه يدل أو يقتضي أن يكون عالماً ، اذ لا يصح أن يتصور موجد لشيء لا علم له به ، ولا قدرة له عليه ، ويقتضي ذلك أيضاً أن يكون ذلك المبدأ الفاعل القادر العالم ، حياً ، اذ أنه يستحيل وصف الجماد الموات بالقدرة وبالعلم ، وهكذا سلك في الاستدلال على صفات الأول ، صفة صفة ، استدلالاً عقلياً ، ثم عقبه باستدلال شرعي أو سمعي[2] وتنبغي الاشارة الى أن ابن العربي يميل في هذا المجال الى أن يكون منهجه عقلانياً ، ولذلك اعترض على الجويني ، الذي ذهب الى أن طريق الاستدلال على اثبات صفتي السمع والبصر ، انما هو طريق سمعي ، لأن الأمة في نظره أجمعت على نفي الآفات عن الله ، والنقائص ، وأنه لا مستند في ذلك إلا السمع[3] ، ولذلك فان ابن العربي نبه تلاميذه إلى عدم صواب رأى الجويني فقال : (وأنا أذكر لكم هذه المحذورة ، فتعجبوا من رأي المحققين ، بأنه عول على نفي الآفات ، على السمع ، ولا يجوز أن يكون السمع طريقاً الى معرفة الباري ، ولا شيء من صفاته ، لأن السمع منه ، فلا يعلم السمع الا به ، ولا يعلم هو الا بالسمع ، فتعارض ذلك ، وتناقض ، على ما مهدناه في « القسط » . وقد رام الجويني ، أن يخلص ذلك بأسئلته وأجوبته ، فلم يستطع)[4] . أما

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٧٤٧ - ٧٤٨ .

(٢) ابن العربي ، قانون التأويل ، ورقة ٦٤ . قارن : الجويني ، الشامل ، تحقيق الدكتور النشار ، وفيصل بدير عون ، وسهير محمد مختار ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ٦١١ - ٦٢١ .

(٣) الجويني ، الشامل ، ص ٥٤١ .

(٤) ابن العربي ، قانون التأويل ، ورقة ٦٤ .

الغزالي فقد استدل على اثبات صفتي السمع والبصر وغيرهما بفكرة الكمال لأن الكمال واجب لله تعالى ، ومن المحال أن تكون للعبد صفات كمال ، لا تكون لله ، ويقول ابن العربي أن استدلال الغزالي أقوى من استدلال الجويني[1] ، ولكنه فضل طريقة ابن اسحاق الاسفراييني (+ ٢٨٤ هـ /٨٩٧) الذي يرى أن هذه الصفات واجبة لله لأنه خلقها للعبد ، ومحال أن يخلق الله ما لا يعلم[2] .

العلم الآلهي :

من أهم الصفات التي أطال فيها ابن العربي الكلام والبحث صفة العلم ، اذ أنه ناقش فيها الفلاسفة ، بل لم يقتصر نقده هذا ، على مذهب الفلاسفة وانما تجاوزه الى نقد أحد كبار الأشاعرة من أصحابه ، ألا وهو الجويني ، الذي يبدو أنه وقع تحت تأثيرهم .

ان الله الخالق للكون عالم بنفسه ، وبكل المعلومات واذا كان الانسان المصنوع عالماً بنفسه ، وبغيره ، فكيف يمكن القول بأن الله يجهل نفسه أو غيره ، بقي بعد ذلك البحث فيما اذا كان علمه واحداً أو متكثراً ، وهذا أمر ، يحتاج للنظر ، ولكن الصحيح أنه علم واحد ، ومن جهة أخرى فان الله مريد لجميع مفعولاته ، لأنه لا يفعل بالطبع ، اذ أن الفعل بالطبع أو بالضرورة حسب مذهب الفلاسفة ، هو الفعل الذي لا يعلمه فاعله ، وليس مذهب الفلاسفة بشيء اذ أن الله يعلم فعله ويريده ، ثم يفعله لا عن طبع ، وذلك هو التأثير ، والخلق ، بالمعنى الحقيقي .

تصدى ابن العربي لأرسطو الذي نفى أن يكون الله عالماً بغيره ، وأثبت أنه لا يعقل إلا ذاته ، أما الجواهر المفارقة والجزئيات المحسوسة المحضة فانه يعلمها ، ولا يدري عنها شيئاً ، لأنه لا يليق به أن يدخل في علمه ما هو أدنى منه رتبة في

---

(١) ن . م . ، ورقة ٦٤ .

(٢) ن . م . ، ورقة ٦٤ .

الوجود ، لأن هذه الأشياء تنطوي على الامكان ، والقوة ، وهي قابلة أيضاً للاستحالة والتغير ، وهو منزه عن كل ذلك ، فرد ابن العربي على أرسطو ، كما ردّ على من يقول بحدوث العلم من المسلمين ، كالجهمية ، وعلى من يقول انه عالم بالكليات دون الجزئيات ، كابن سينا ، وكالجويني الذي كان في فترة من فترات حياته خاضعاً لتأثير الفلسفة .

ان الاتقان المشاهد في الكون يدل على أن صانعه عالم ، دلالة قطعية[1] ، وإلا فكيف كان الإنسان يعلم بعض الأشياء بتفاصيلها ولا يعلمها صانعها ، فلولا أن الله علمها تفصيلاً ، لما خلق لها من يعلمها بالتفصيل[2] ، وهو الإنسان ، واشتد تعجب ابن العربي من كلمات صدرت عن أبي المعالي الجويني ، تشير إلى أن علم الله تعالى لا يتعلق بتفاصيل المعلومات ، وساق كلمات ابن الجويني التي أوردها في كتابه « البرهان » ، ومما جاء فيها قوله : (إذا تعلق علم الباري ، بجواهر لا تتناهى ، فمعنى تعلقه بها ، استرساله عليها ، من غير فرض تفصيل الآحاد ، مع نفي النهاية ، فان ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود ، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية ، في العلم ، فان قالوا ان الباري تعالى عالم بما لا ينتهي على التفصيل سفهنا عقولهم[3]) ، وذكر ابن العربي أنه شرح هذه المسألة شرحاً وافياً في كتابه « التمحيص » إلا أنه لخّص شرحه ذلك في كتابه « العواصم من القواصم[4] » ونشأ هذا النظر في مبحث العلم ، عن خلاف آخر في مسألة طبيعية ، ومنطقية ، وهي أن المتكلمين ذهبوا إلى أن أجناس الأعراض منحصرة في الأكوان والألوان ، وأن الأكوان منحصرة في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، أما الألوان

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

(٢) ن . م . ، ص ١٠٢ .

(٣) ن . م . ، ص ١٠٣ .

(٤) ن . م . ، ص ١٠٦ – ١٠٧ .

فقد اختلفوا في انحصارها في الأسود والأحمر ، وما بينهما ، فمنهم من قال بانحصارها ، ومنهم من قال بعدم انحصارها ، والمراد بالانحصار وعدمه ، التناهي وعدم التناهي ، أو اللاتناهي ، وبيّن لنا أبو بكر بن العربي أن مسألة الانحصار هذه ، مسألة شائكة ، وتحيط بها اشكالات ، لأن الإنسان يعلم أن هناك جواهر وأعراضاً ، ولكن يعلم أيضاً أن هنالك لوناً آخر من الوجود ، ليس جوهراً ولا عرضاً ، ولا نحيط به علماً ، ومن جهة أخرى فان العلم لا يتعلق بالعدم المحض ، وإنما يتعلق بالموجود ، وبالمعدوم المقدّر ، الممكن ، وإذا كان ذلك كذلك ، فاننا نستطيع أن نقدر موجوداً ليس بجوهر ولا عرض ، وكوناً ليس بحركة ولا سكون ، إلى غير ذلك من التقديرات ، اللامتناهية ، ونجد ابن العربي في موضع آخر من كتبه ، يصرح بمخالفته للمتكلمين ، الذين يذهبون إلى أن الأجناس منحصرة متناهية ، أي أجناس الموجودات ، وبيّن معارضته لهم أيضاً ، في قولهم انه لا موجود يخرج عما وجد في هذا العالم من أجناسه وأنواعه ، كما هاجم المتصوفة الذين ذهبوا إلى أنه لا موجود أكمل من هذه الموجودات ، المشاهدة ، ولا نظام ، ولا ترتيب ، أحسن من هذا النظام ، وهذا الترتيب المشاهد المخلوق في العالم ، لأنه لو كان في الامكان أن يكون في الوجود نظام أكمل منه ، وأحسن ، ولم يخلقه الله ، وضن به ، لأدى ذلك إلى مناقضات لما عرف من وجود الله تعالى[1] ، ونقل عن المتصوفة أيضاً أنهم يقولون : (ليس في المقدور إلا ما أبرزه إلى الوجود[2]) ، ويرى المستشرق الايطلي سانتيلانا أن المعتزلة ذهبوا إلى أنه ليس في الامكان أحسن من هذا العالم ، وإلى هذا الضرب من النظر يرجع مذهب الفلاسفة ، فلاسفة الإسلام ، الذين اعتبروا الشر ، مجرد عدم للكمال ، كما هو منصوص عليه في كتاب الشفاء[3] ، أما ابن العربي فانه أعلن عن رأي آخر ، فقرر أن القول بتناهي

---

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١٢ ص ٧٦ .

(٢) ن . م . ، ج ١٢ ، ص ١٤٧ .

(٣) محاضرات الجامعة المصرية ، ج ١ ص ١١٢ .

الأجناس والأنواع ، والقول بأنه ليس في الامكان أبدع مما كان ، ليس إلا لغواً من الكلام ، إذ أنه ليس هناك من دليل نظري ولا ضروري ، يدل على انحصار ، وتناهي الموجودات في هذه الأجناس والأنواع المعروفة لدينا ، ويبدو أن القائلين بانحصار ، أو تناهي الأجناس والأنواع متأثرون بالفلسفة المشائية ، ولذلك فان أبا بكر رد على من ذهب إلى ذلك من المتكلمين الأشاعرة أنفسهم كالجويني ، واستدل ابن العربي على ما ذهب إليه من لا نهاية الأجناس والأنواع ، ومن فساد المذهب القائل بالتناهي ، بحديث المعراج ، الذي صرح فيه النبي صلى الله عليه وسلم بما يفيد عدم تناهي الأجناس والأنواع حيث قال : (حتى بلغت سدرة المنتهى فغشيها ألوان ، ما أدرى ما هي[1]) ، فهذا الحديث يدل على عدم انحصار الألوان إذ لم يـــر النبي في سدرة المنتهى ، شيئاً يشابه ما عهده في الدنيا ، وجاء في حديث آخر ، في وصف الجنة أن فيها (ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر[2]) ، وهذا يشير إلى أشياء مخالفة لأجناس الموجودات ، وأنواعها المعروفة لدينا .

وينسب إلى المعتزلة أيضاً أنهم تأثروا بالفلاسفة ، وقالوا بأن الله لا يعلم الجزئيات ، قال ابن الجوزي : (وقد أفضى بالمعتزلة إلى أنهم قالوا ان الله عز وجل يعلم جمل الأشياء ولا يعلم تفاصيلها[3]) ، والواقع أن ابن العربي لم يقف موقف المعارضة ، إزاء الفلاسفة والمتصوفة والمعتزلة فحسب بل انه نقد أصحابه الأشاعرة أيضاً ، لأن أبا المعالي ذهب الى أن الأجناس منحصرة[4] ، وبنى على ذلك استحالة علم

---

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٢ ، ص ٧٦ .

(٢) ن . م . ، جـ ١٢ ، ص ٧٦ .

(٣) ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، القاهرة ، (دون تاريخ) ، ص ٨٠ .

(٤) قال الجويني في كتابه « العقيدة النظامية » ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة ، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ ص ١١ : (العالم : كل موجود سوى الله وهو أجسام محدودة ، متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها في تركيباتها ، وسائر صفاتها).

الله بما لا يتناهى من التفاصيل . والجزئيات . قال الجويني : (والدليل على أنها منحصرة . أنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها . بآحاد لا تتناهى على التفصيل[1]) . وقد خالفه في ذلك ابن العربي . وذ كر أن أبا المعالي اعتمد على مقدمة واحدة . واستخلص منها ما ذهب اليه . وذلك مخالف لقواعد المنطق . لأن المقدمة الواحدة لا تنتج شيئاً . فقول الجويني : (لو كانت غير منحصرة) مقدمة واحدة . فكيف يسوغ له أن يستنتج منها قوله : (لتعلق العلم منها بأحاد لا تتناهى على التفصيل) ثم يبنى على ذلك كله أنها منحصرة متناهية . ويرى ابن العربي أنه لكي نثبت أنها متناهية . يجب أن نثبت قبل ذلك أنها معلومة . لأن الحكم على المجهول بحصر . أو عدم حصر محال . وإذا قررنا أنها معلومة . فمعنى ذلك أن العلم متعلق بها تفصيلاً . وليس معنى التفصيل إلا الحصر . فأنت ترى من ذلك أن نفي الحصر أدى إلى اثباته . وهذا أدى إلى بطلانه من طريق برهان الخلف[2] . وبيّن بعد ذلك أن كلام الجويني متناقض متهافت . يبطل آخره أوله . وذلك أن قوله : (وان قالوا ان الباري عالم بما لا يتناهى على التفصيل سفهنا عقولهم) كلام متناقض . لأن التفصيل عند الجويني يقتضي الحصر . وما لا يتناهي ينفي الحصر . فتناقضت القضيتان . فأصبح كلامه غير معقول[3] . وكذلك قول الجويني : (ان ما يحيل دخول ما لا يتناهي في الوجود . يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم) . فانه كلام متناقض فيما يرى ابن العربي . لأن قوله : (ما يحيل دخول ما لا يتناهي في الوجود) يقصد به أن ذلك إذا كان في زمان محدود . متناه . وإلا فان نعيم الجنة . لا متناه . وكذلك حركة الأفلاك في نظر الفلاسفة لا متناهية . وذهب ابن العربي إلى أن الوجود في مثل هذه الأشياء اللامتناهية . إنما يحال فيها على أزمنتها . الآتية . أي الأزمنة المستقبلة . بحيث

---

(١) أبو بكر بن العربي . العواصم من القواصم . ص ١٠٦ .

(٢) ن . م . . ص ١٠٦ .

(٣) ن . م . . ص ١٠٧ .

يكون لكل موجود زمان معين ، وينتهي ابن العربي إلى القول بأن هذه الاصطلاحات من الجملة ، والتفصيل ، والحصر ، واللاحصر ، ما هي إلا ألفاظ مبتدعة مولدة ، بنى عليها أهل البدعة مذاهبهم ، فجاء جماعة من الأشاعرة ، وخاضوا فيما خاض فيه أولئك المبتدعة من الاصطلاحات والعبارات ، وما كان لهم أن يخوضوا فيها ، وحدد لنا موقفه ازاءها وإزاء العلم الإلهي ، فقال : (ونحن إذا تكلمنا على ذلك قلنا دعونا من العبارات المحدثة ، الفاسدة ، الباري تعالى عالم بعلم ، لا يخفى عليه شيء ، في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما كان ، وما يكون ، ولا يقدّر شيء إلا وهو عالم به ، نعم ، وقد كتبه ، فهذا عقد صحيح ، مدلول عليه ، فان قلتم على التفصيل يعلم ، أو على الجملة ؟ قلنا : لا ندرك ما تريدون ، فان أردتم بقولكم على التفصيل أنه لا يخفى عليه شيء فذلك صحيح ، وإن أردتم بالجملة ، أنه يعلم شيئاً ، ويخفى عليه آخر ، فلا يصح ... وإنما نصفه بما وصف به نفسه ، ودل الدليل عليه من سعة علمه ، وتقدس ذاته ، وصفاته ، وأنه لا يخفى عليه شيء ، كان أو لم يكن ، تقدم أو تأخر ، فعلى هذا فعولوا ، ودعوا بنيات الطرق ، والألفاظ المحدثة[1]) ، والواقع أن الجويني صرح في كتابه « الارشاد » بعكس ما قال به في كتابه « البرهان » ، وعلى ذلك استند السبكي في دفاعه عن إمام الحرمين ، وفي رده على الإمام المازري ، الذي كان من الناقدين للجويني على نحو ما نقده ابن العربي ، ولقد صرح الجويني في الارشاد بأن الله عالم بالكليات والجزئيات ، فقال : (الباري تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الاحاطة ، بالمعلومات ، على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ، وإن كانت العلوم الحادثة ، تتعدد بتعدد المعلومات[2]) .

أدرك ابن العربي مذاهب الفلاسفة في العلم الإلهي ، ويتبيّن لنا ذلك من

---

(١) ن . م . ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٢) الجويني ، الارشاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ ، ص ٩٨ .

تقسيمه إياهم إلى قسمين فمنهم من يرى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وهو أرسطو ومن شايعه ، ومنهم من يذهب إلى أنه يعلم نفسه ، وغيره بطريق كلي كابن سينا[1] . ومن شايعه ، وتابعه . وبعد أن عرض مذهبهم أخذ في نقدهم . اننا إذا قلنا بأن الله لا يعلم غيره ، فلا يخلو الحال . إمّا أن يكون اتصافه بأن يعلم غيره ، مستحيلاً . أو أنه لم يتفق له أن علم غيره ، فان زعم الفلاسفة أن علمه بغيره مستحيل ، فزعمهم واضح البطلان ، لأنه إذا ثبت أنه يعلم نفسه فهو يعلم غيره بدون ريبة ولا شك ، وان زعموا أنه لم يتفق لله أن أدرك أو علم غيره ، فان ذلك يمكن تصوره في الإنسان الذي لا يرتبط بجميع الأغيار ، أما بالنسبة لله ، فان جميع الموجودات الغيرية مرتبطة به ، لأنه موجدها ، وحافظ وجودها ، فكيف يجوز في العقل أن يعلم بعضها دون بعض ، ان هذا القول لمن أمحل المحال ، وأبطل البطلان ، وإن زعموا أنه لا يعلم شيئاً على الاطلاق فقد دخلوا في دعوى المحال ، أيضاً ، وذلك أنه إذا كانت هذه الموجودات ، صادرة عنه ، ومنه ، وبه ، فكيف يتصور أن يكون غير عالم بها ، ان هذه القضية لا تتصور في العقل . وأما الذين زعموا أن الله يعلم الأشياء جملة لا تفصيلاً ، فانه إذا كان لا يعلم الأشياء تفصيلاً فهو لا يعلمها أيضاً جملة ، لأن كل جملة لها تفصيل ، وجزئيات تترتب عليها ، وتتركب منها ، أو فيها ، أو تتولد عنها ، فكيف تكون كذلك ، وهو لا يدريها ؟ ولا يعلم بها ؟ وان زعموا أنه لا يعلمها ، لأنه لا يحيط بها على التفصيل ، باعتبار أنها لا تتناهى ، وما لا يتناهى غير محصور بتفاصيله ، ولا داخل في الوجود ، ومن ثم فلا يتعلق به العلم ، فان هذا الكلام ، ليس إلا مجرد تلبيس ، على الناس – فيما يرى ابن العربي – وتمويه ، وذلك لأن هذا المذهب ، إذا قلنا به بالنسبة للإنسان ، فلا ضير في ذلك ، بل انه صادق عليه ، لأن الإنسان لا يدرك الأشياء كلها على التفصيل ، لأنها لا تصدر عنه ، أما الذي تصدر عنه الأشياء ، فكيف يتصور أن لا يعلمها ، ومن جهة أخرى فانه لا يستحيل في العقل علم ما لا يتناهى ، كما لا يستحيل

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١١٠ .

دخول ما لا يتناهى في الوجود ، لأن الوجود مقدر بالعلم ، فما لا يتناهى موجود في التقدير العلمي ، لا في التقدير الكوني أو الوجودي الواقعي ، وإذا كان الإنسان على عجزه وقصوره (يعلم ما كان ، وما هو فيه ، وما يكون باطراد العادة) فكيف بالإله الكامل ، ويبدو من هذا أنه استند إلى ما ذهبت إليه الأشاعرة من أن العلم يتعلق بالموجود وبالمعدوم أيضاً ، على فرض وجوده ، وتقدير كونه ، فالله يعلم الخلق قبل أن يخلقهم[1] ، ومن ثم فهو يعلم ما لا يتناهى ، قبل أن يدخل كله في الوجود الواقعي ، وعقب على ذلك بالقول ، بأن الفلاسفة في قصور من المعرفة كبير ، وفي تخليط عظيم ، وأنه فاوضهم في الأمصار التي جابها ، وحضر مجالس الأيمة في الشام والعراق فلم ير يوماً انتصر لهم فيه رأي ، أو استقام لهم أصل من أصولهم[2] .

ومن الصفات التي ناقش فيها ابن العربي الفلاسفة صفة الإرادة ، التي استدل على اثباتها بفكرة الامكان أو الجواز ، فبيّن أن الصفتين اللتين يمكن أن تتعاقبا على موصوف ما ، أو محل ما ، فان اتصاف المحل باحداهما ، لا يكون إلا بسبب يعين أو يرجح احدى الصفتين الممكنتين أو الجائزتين ، وهذا التعيين إنما هو وظيفة الإرادة ، إذ لا يمكن لنا أن نضيف ذلك إلى القدرة ، أو إلى الحياة أو إلى العلم ، لأن نسبة الصفتين الممكنتين لأن تحلا في محل ما ، هي واحدة متساوية بالنسبة إلى صفات العلم والحياة ، والقدرة ، ومن ثم فان الإنسان يجد في نفسه بالضرورة ، أنه لا بد أن يكون هنالك مخصص يخصص ، أو سبب معقول يضاف إليه التعيين ، أو التخصيص ، وأراد أن يوضح لنا فكرة التخصيص فضرب لنا لذلك مثالاً وهو أن رجلاً اشتهى أن يأكل ، وكان بين يديه تمرتان متساويتان في الكمية ، وحسن المنظر ، ومتساويتان في البعد عنه ، لئلا يتكلف مزيد حركة لاحداهما ،

---

(١) ابن العربي ، شرح الترمذي ، ج ١١ ، ص ٢٧٤ .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١١١ .

فاذا مد يده ، وأخذ احداهما ، فاننا نعلم قطعاً أنه لم يأخذها بمقتضى حياته ، ولا بعلمه ، ولا بقدرته ، لأن نسبة ذلك كله إليها واحدة ، فلم يبق لنا إلا أن نرجع اختياره لاحداهما إلى سبب معقول ، من شأنه أن يميز الشيء عما يماثله ، وهو ما يسمى بالإرادة ، ولا يتناقض هذا مع ما يصحبه من سبب آخر ، من شأنه أن تنكشف به الحقائق ، لا يتقدم على الإرادة ، ولا يتأخر عنها وهو العلم ، وتقوم الإرادة والعلم بما تقوم به صفة أخرى هي الحياة ، التي هي شرط قيام الصفات الأخرى بالذات ، وذكر ابن العربي أن الفلاسفة لا ينكرون الحياة ، وإنما خلطوا فيها ، وذلك أنهم يقولون إن الأفلاك حية ، وأن الحياة لا تقوم إلا بما هو متكون من رطوبة وبلة ، وهناك طائفة أخرى من الفلاسفة فيما يذكر ابن العربي ، تزعم أن العلم ، والايجاد لا يحتاجان إلى صفة الحياة ، ثم أنه أنكر عليهم زعمهم أن الأفلاك حية ، لأن ذلك لم يقم عليه دليل ، ولا شوهدت حياتها بالحواس ، وليس هناك إلا كونها متحركة ، وليس من شرط الحركة الحياة ، ومن جهة أخرى فان العقلاء قد اتفقوا على أن الميت لا يعقل ، لما به من الموت ، وأنه كان يعقل ويعلم في حال حياته ، وليس ذلك إلا بسبب ما كان به من حياة ، ومن ثم فالحياة شرط في كل صفة ، نضيفها إليه[1] ، ويقصد بذلك كله أن صدور الأشياء عن الله لا يكون على نحو ما يصدر المعلول عن العلة ، بالطبع والضرورة ، لأن الفلاسفة تزعم فيما يقول ابن العربي أن كل شيء إنما هو من ذاته ، من ابتداء الوجود إلى منتهاه ، ومن طبيعة ذاته الجود ، وأن كل ذلك يدور على الحركات ، كائن عنها جبراً وطبيعة ، وراجع إلى المحرك الأول[2] . وإذا زعم الفلاسفة أن الثاني يتحرك عن الأول عن طريق عشقه له ، ومحاكاته إياه ، وتشبهه به ، قال لهم ابن العربي : (فمن الفاعل ومن المفعول به ؟ ومن الواطيء ومن الموطوء ؟ والعشق هو معنى تطلع النفس إلى اللذة[3]) ، فهذا المذهب في نظره ليس إلا خباطاً وتخليطاً .

---

(١) ن . م . ، ص ١٠٠ – ١٠١ .

(٢) ن . م . ، ص ٩٦ – ٩٧ .

(٣) ن . م . ، ص ٩٧ .

وتشبيه الأفلاك بالكائنات الحية ، وذلك ليس لهم فيه دليل ، ولا قامت عليه حجة ، أو بينة ، وإذا كان الله هو المحرك للكل فمن أين جاء السكون ؟ وإذا كانت الحركة هي الفاعل فما بال السكون ، وما دخله ؟ فان زعم الفلاسفة أن السكون أتى من قبل دائرة القطب ، فاننا لا نسلم لهم أن في قطبها ساكناً ، ونحن فيما يتصور الفلاسفة في القطب ، (فما لنا في حركة دائمة ليس فينا من السكون شيء[1]) . وإذا كان المحرك الأول يفعل بطبيعته ، فكيف نفسر نشوء طبائع مختلفة عنه ، لأنه لا ينشأ عن الشيء إلا مثله ، ولأن الأول ليس فيه امتزاج ، لأنه يفعل ـ في تصور الفلاسفة ـ بذاته ، فمن أين جاء إذن هذا التعارض والتضاد بين الموجودات ؟ ولماذا اختلفت الحركات في الأفلاك ، إلى دائرية ، ومستقيمة ، ومعوجة[2] ؟.

ومن الصفات الهامة التي تعرّض لها ابن العربي ، صفة الكلام ، والقرآن ، الذي قال فيه : (القرآن كلام الله ، ليس بخالق ، ولا مخلوق ، ولا محدث ، ولا صفة لمخلوق ، صفة من صفات الله سبحانه ، ليست له كيفية ، ولا يشبه كلام مخلوق ، ولا يوصف بأنه حرف ولا صوت ، علمه جبريل ، لمحمد ، فعلمه لأمته[3]) ، ولكن لم نجد في حديثه عن كلام الله ، ولا عن القرآن خاصة تفصيل القول فيه من حيث كونه لفظاً ومعنى ، والذهاب إلى أن اللفظ مخلوق ، والمعنى قديم ، كما اعتاد الأشاعرة أن يتحدثوا عن ذلك ، ولكننا إذا رجعنا إلى تعريف ابن العربي للكلام ، فانه يمكن لنا أن نقول انه لا يختلف عن الأشاعرة في تصوره لكلام الله ، ويتبين لنا ذلك من تعريفه لحقيقة الكلام ، و : (هو ما يجري في النفس ، والحروف والأصوات عبارة عنه[4]) ، ومن ثم فان الكلام له وجهان : وجه نفسي ، ووجه لفظي ، وحين بيّن ابن العربي أن كلام الله ليس

---

(١) ن . م . ، ص ٩٨ .
(٢) ن . م . ، ص ٩٩ .
(٣) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١١ ، ص ٣ .
(٤) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٨٠٦ .

حرفاً ولا صوتاً ، وليست له كيفية ، ولا يشبه كلام المخلوقين فمعنى ذلك أنه ليس لفظاً وأن اللفظ مخلوق عبر به عن المعنى القديم ، ولذلك فانه صرح بأن كلام الله غير مخلوق أي من ناحية المعنى ، وهو الصفة القديمة ، قال ابن العربي : (وكلمات الله على حقيقة واحدة ، تعالى أن يكون شيء منها مخلوقاً أو من صفاته تعالى ، أو من أسمائه الحسنى[1]) ، ولذلك أيضاً عارض ابن حزم ، فقال : (فكيف تكون الحروف التي يكتب بها الله ، أو يعبر بها عنه ، غير مخلوقة ، فاذا عبر بها عن غيره تكون مخلوقة ، وكلاهما موجود عن عدم[2] ؟) ، فهذه النصوص صريحة في أنه يذهب إلى أن اللفظ مخلوق ، بيد أنه خالف الفلاسفة والمعتزلة الذين يشترطون في قيام الكلام بمحله ، وجود هيئة آدمية ، وبلة ، ورطوبة ، ويرى أنه يكفي وجود الجوهر أو الجسم ، وذلك أنه يرى أن الكلام بالنسبة لبني آدم عبارة عن عرض يخلقه الله فيهم ، ولا يحتاج العرض إلا إلى الجوهر ، أو الجسم ليقوم به ، وأما ما سوى ذلك من شروط كالهيئة الآدمية ، والبلة ، والرطوبة ، أو الحياة ، فانما هي عادة تعودها الناس ، وأجراها الله ، ويجوز له تعالى أن ينقض هذه العادة إن شاء . ويرى أن السبب الذي جعل الظاهرية تذهب إلى القول بأن الله يتكلم بصوت وحرف هو ما ابتدعته المعتزلة من القول بخلق القرآن ، وبأن الله خلق كلاماً في شجرة ، ففهمه موسى ، كما يفهم كلام الإنسان ، ولما اصطدم أهل الظاهر بهذه البدعة ، حكموا على قائلها بالكفر ، وأنكروا الخلق ، وقالوا بقدم الحرف والصوت ، وذهبوا إلى ما لا يعقل ، وتمسكوا بظواهر لا يعول عليها ، غير أنه ذكر أن البخاري فهم معاني هذه الظواهر فهماً ، لم يفهمه أحد غيره ، حين فسر المنادي الذي ينادي يوم القيامة بأنه غير الله[3] ، واعتقد ابن العربي أن أحمد بن حنبل لم يأب القول بخلق لفظ القرآن إلا لأنه ألزم ، وأرغم على القول

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٩٩ .
(٢) ن . م . ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .
(٣) ن . م . ، ص ٢٣٢ .

بخلقه بالقوة والسلطان ، ولو جاءه مسترشد لأرشده[1] ، وذكر أن أحمد بن حنبل وقف موقفاً عظيماً لم يقفه أحد في الإسلام ، إذ قدم نفسه ، فداء للدين ، وامتنع من القول الذي ربما كان يؤدي إلى فتنة الناس في دينهم[2] ، ونقد ابن العربي خصمه الكبير ابن حزم في قوله : ان كلام الله هو علمه ، ويعبر به عن المسموع ، والمحفوظ والمكتوب ، وعن المعاني المفهومة من التلاوة ، وفيما ذهب إليه من القول بأن قول الله غير كلام الله ، وبأن التكليم فضيلة ، والقول رذيلة ، مستدلاً بقوله تعالى : (اخسأوا فيها ولا تكلمون) (المؤمنون ١٠٨)[3] ، وبهذا يبدو لنا كيف أن ابن العربي اتفق مع الجويني فيما يتعلق بتعريف الكلام ، وخالف الإمام الأول للمذهب وهو الأشعري في تعريفه ، ذلك أن الأشعري يرى أن الكلام هو ما أوجب لمحله أن يكون متكلماً ، ومعنى ذلك أنه عرفه تعريفاً عليًّا ، أما المعتزلة فان الكلام عندهم ليس معنى ، ولا صفة ذات ، وإنما ، هو فعل من أفعاله تعالى ، أي صفة من صفات الأفعال . والواقع أنه لم يخرج عن نطاق المذهب الأشعري في مسألة الصفات. ولا حاد عن اطاره العام . ورغم أن ابن العربي خالف الجويني في مسألة طبيعية هي تناهي الأجناس والأنواع ، وما ارتبط بها من علم الله بالجزئيات والكليات ، إلا أنه متأثر به أشد التأثر ، والدليل على ذلك أن « العقيدة النظامية » وهي آخر ما انتهى إليه الجويني من آراء في العقيدة وفي المذهب الأشعري لم نجدها إلا منسوخة عن خط ابن العربي الذي جردها من المذهب الشافعي الفقهي ، إذ أنه قد رواها عن الغزالي[4]، والغزالي عن مؤلفها ، ولذلك كتب عليها هذه العبارة : « العقيدة النظامية ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني رحمه الله ، رواية أبي بكر بن العربي ، عن الغزالي عن المؤلف[5] » .

---

(١) ن . م . ، ص ٢٣٣ .

(٢) ن . م . ، ص ٣٣٣ .

(٣) ن . م . ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ، ابن حزم ، الملل والنحل ، جـ٣ ص ٧ - ١٢ .

(٤) الارشاد ، ص ١٠٤ .

(٥) كتب ذلك في الصفحة الأولى من طبعة القاهرة بتحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، ١٣٦٧هـ/ =

السمع والبصر :

أنكرت المعتزلة اثبات صفتي السمع والبصر لله من حيث أنهما صفتان مستقلتان، وأرجعتهما إلى صفة العلم ، على اختلاف بينهم في ذلك ، لأن المعتزلة تعتقد ، أن الأبصار أو الرؤية لا تتصور إلا باتصال الأشعة ، وأن السمع لا يمكن إلا باصطكاك الأصوات ، أما ابن العربي والأشاعرة عموماً فيذهبون إلى أن الرؤية لا تختص بالألوان ، وأن السمع لا يختص بالأصوات ، إلا عن طريق اجراء الله العادة بذلك ، وذهبوا إلى أن كل موجود يصح أن يرى ، وأن يسمع[1] ، ومعنى ذلك أن صفتي السمع والبصر يمثلان معنى زائداً على معنى العلم ، ولذلك فان أبا بكر بن العربي قرر أن الرؤية معنى زايد على العلم ، فاذا كان العلم يتعلق بالمعدوم وبالموجود ، فان الرؤية تتعلق بالموجود فقط ، غير أن تعلقها تعلق زائد على تعلق العلم في الاستكشاف[2] ومن أدلة الجويني على أن الله سميع بصير ، صفة الحياة ، لأن كل حي فانه يصح منه السمع والبصر ، بخلاف الجماد ، وبما أنه قد ثبت أن الله حي فهو إذن سميع بصير .

الصفات الخبرية :

يرى ابن العربي أن مسألة الأسماء والصفات قد حام حولها العلماء ، ووقفوا مواقف مختلفة ، فمنهم جائر ، ومنهم مقتصد ، ومنهم واقف دون مراده ، ولم يقف فيها على المراد في نظره إلا الاسفراييني ، والطوسي ، ويقصد به الإمام الغزالي ،

= ١٩٤٨ ، وورد في آخر العقيدة هذه الجملة : (قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي شيخنا رضي الله عنه : تركت باقي الكتاب لأنه على مذهب الشافعي ، رضي الله عنه وكان ما ذكر منه مقدار التليقين لعبد الوهاب المالكي البغدادي رضي الله عنه ..) العقيدة النظامية ص ٦٩ .

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٢ ص ١٢٨ – ١٢٩ .

(٢) ن . م . ، جـ ١٢ ص ٨٠ .

ولكن يلاحظ أن الطوسي قد تزلزل فيها ، وتقلقل ، أما الاسفراييني ، فهو أوضح طريقة ، وأصح سنداً[1] ، وذلك لأن الغزالي في نظره ، قد أخطأ ، في بعض أسماء الله ، لضعفه في اللغة ، ولعدم تمكنه من صناعتها ، رغم أنه قد شهد له بالفصاحة ، وذرابة اللسان والقول ، وجمال الأسلوب ، ودقة المعاني ، غير أنه لم يكن متضلعاً في قانون العربية[2] ، وسبب نقده للغزالي ، أنه يرى أن الأسماء والصفات ، ينبغي أن تطلب من القرآن والسنّة ، وهما قائمان على أوضاع اللغة العربية ، باعتبار أن الأسماء والصفات على حد تعبيره مخبوءة فيهما ، كما خبئت ساعة الجمعة في اليوم كله ، وقد طبق ابن العربي منهجه هذا ، ورجع إلى كل سورة من سور القرآن ابتداء من « الفاتحة » إلى « الناس » واستخرج منها أسماء الله وصفاته ، وكذلك فعل في الحديث الصحيح[3] ، وهو منهج استقرائي تتبعي ، وقد اعتمد في كتابه « الأمد الأقصى بشرح أسماء الله الحسنى » على هذا المنهج ، وسار عليه بصورة واضحة .

بيّن لنا ابن العربي أن الأشاعرة عموماً قد اتفقوا على مبدأ عام في الصفات الخبرية ، وهو أن (ما جاء في القرآن من أحوال الصفات الثابتة نقلاً قطعاً ، قالوا انها لا تتأول ، وما جاء في أخبار الآحاد أولوها ، ولم يوجبوا لله منها صفة[4]) ، ويبدو أن هذا المنهج هو عين منهج أبي الحسن الأشعري شيخ الأشاعرة ، الذي اعتبر اليدين صفة لله ، ولم يرتض ذلك في القدم ، لأن اليدين ذكرتا في القرآن ، أما القدم فلم تذكر ، وكذلك فعل الأشاعرة في مسألة الاتيان التي وردت في القرآن حيث اعتبروا ذلك صفة فعل[5] . وقد نسب ابن تيمية ، هذا المنهج إلى الأشاعرة ،

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ، ص ٧٩٤ .
(٢) ن . م . ، ق ٢ ص ٧٩٣ .
(٣) ن . م . ، ق ٢ ص ٧٩٥ – ٨٠٥ .
(٤) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .
(٥) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، جـ ١٠ ص ٢٦ .

وهو فيما يبدو قد اطلع على كتب ابن العربي ، وخاصة كتاب « العواصم من القواصم » وذلك أنه قال : (وعماد المذهب عنهم[1] اثبات كل صفة في القرآن ، وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ، ومنهم من لا يثبتها[2]) ، كما يمكن القول أنه استنتج هذا المنهج من قراءته لكتب أبي الحسن ، وأئمة مذهبه من بعده ، كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والباقلاني ، وأبي اسحق الاسفراييني (٤١٨ هـ / ١٠٢٧) وأبي بكر بن فورك (٤٠٦ هـ / ١٠١٥) وأبي محمد بن اللبان (٤٤٦ هـ / ١٠٥٤) وأبي القاسم القشيري (٤٦٥ هـ / ١٠٧٢) وأبي بكر البيهقي[3] (٤٥٨ هـ / ١٠٦٥) . والواقع أن المنهج العام لدى الأشاعرة المتأخرين هو التأويل. وقد سار على ذلك ابن العربي في أغلب الظواهر ، حين تصدى للرد على الظاهرية ، والمشبهة ، فرد عليهم رداً عنيفاً ، وخصص لذلك جزءاً كبيراً من كتابه « العواصم من القواصم » ، وقد سبق أن أشرنا إلى منهج ابن العربي في المتشابهات ، فلا داعي لاعادته هنا ، وإنما ينبغي أن نشير إلى أنه قد بيّن ما يضاف إلى الله وما لا يضاف ، فيما ورد من الأحاديث ، وفحص هذه الأحاديث الصفاتية ، فحصاً دقيقاً ، ونقدها نقداً داخلياً ، متناً وسنداً .

الجهة :

ذهب ابن العربي إلى أن الله كان ولا مكان ، ولا جهة ، ولا زمان ، ولا أي موجود من الموجودات ، ثم خلق الجهة ، أو المكان ، وهو كما كان ، لا يعتريه تغيير ولا تحول[4] . أما « الأين » الذي ورد في الحديث ، فقد فسره بالمكانة ، لأنه يستحيل اطلاق الأين على الحقيقة الإلهية بمعنى الجهة[5] . ولذلك فانه هاجم

---

(١) كذا في الأصل ولعله : عندهم .
(٢) ابن تيمية ، نقض المنطق ، ص ١٢٢ .
(٣) ن . م . ، ص ١٢١ - ١٢٢ .
(٤) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١١ ص ٨٦ .
(٥) ن . م . ، ج ١١ ص ٢٧٤ .

متأخري الحنابلة الذين أثبتوا لله مكاناً يستقر فيه[1] ، ووجه نقداً عنيفاً أيضاً إلى القائلين بالجهة من المغاربة ، وسمى مذهبهم هذا « بالغريبة المغربية » ، وذلك أن أحد المغاربة زعم أن الله يليه أول ما يليه العرش ، وقال أتباعه ان الله يحاذي المخلوقات ، وذكر ابن العربي أن ابن أبي زيد القيرواني ذهب إلى أن الله فوق عرشه بذاته ، وبث مذهبه ذلك في « رسالته » التي تلقاها الأطفال في المغرب الإسلامي ، وتعلقت بها قلوبهم ، وخلف من بعده مغربي آخر ، فزاد الطين بلة ، وزعم أن العرش هو الذي يلي الله من بين سائر مخلوقاته ، وأنه ليس بين الله وبين العرش موجود آخر ، وبذلك أدخل فكرة جديدة على الناس ، وهي فكرة المحاذاة ، وأضافها إلى فكرة الجهة[2] التي قال بها ابن أبي زيد القيرواني من قبل ، ولم يغل أبو بكر بن العربي في تأويل الصفات الخبرية ، بل انه كاد أن يكون سلفياً ، وذلك أنه قرر أنه إذا فهمنا معنى آيات الصفات آمنا به ، وإن لم ندرك معناها : (قلنا كما قال مالك ؛ الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة فكيف بتفسير تعلقه بالله ؟ لا يقال انه بدعة ، بل أشد من البدعة عنده ، فكيف لو سمع من يقول ان الله فوقه بذاته ؟ فكيف بمن يعين فوقية الذات ؟ فكيف بمن يقول انه يحاذيه ، ويليه ؟ تبًّا له[3]) .

وقد أوضح لنا ابن العربي موقفه بجلاء حين قرر : (ان الله تعالى لا يوصف إلا بما وصف به نفسه شرعاً وعقلاً[4]) فجمعه بين الشرع والعقل في مسألة الصفات دليل واضح على منهجه التأويلي ، فيما يتعلق بأخبار الصفات ، ولكنه من جهة أخرى ليس مغالياً في التأويل ، ولا متمحلا فيه ، ولا متكلفاً ، ولذلك نجده يوصي طلبته فيقول : (أن تجعلوا القرآن أمامكم ، وحروفه أمامكم ، فلا تحملوا عليها

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ٢٢٨ .
(٢) ن . م . ، ص ٢٢٩ .
(٣) ن . م . ، ص ٢٣٠ .
(٤) ن . م . ، ص ٢٢٩ .

ما ليس بها ، ولا تربطوا فيها ما ليس منها[1]) ، وأثنى في هذا الصدد على الطبري ، ووصف منهجه بأنه أهدى منهج ، وأوضح سبيل ، وذلك لأن صاحبه أوتي صفاءاً في الفكر ، وسعة في العلم ، ونفوذاً في النظر[2] .

الحق :

من أسماء الله اسم الحق ، بيد أن ابن العربي فسّر الحق بالموجود ، وقسم الموجود إلى قسمين : (وجود حقيقي ، ووجود شرعي ، فالوجود الحقيقي هو الله ، وصفاته . واليـه أشار الحديث المشهور : أنت الحق ، وقولك الحق ، ووعدك الحق ، ولقاؤك حق ، والجنة حق ، والنار حق ، والساعة حق) ، فالحق بالنسبة لله وصفاته في هذا الحديث وجود حقيقي ، لأنه لم يسبق بعدم ، ولا يعقبه فناء ، وأما لقاء الله فهو مسبوق بعدم ، ويلحقه عدم ، وكذلك الجنة والنار فانهما مسبوقتان بعدم ، ولكن لا يلحقهما فناء ، ومن المعاني التي فسر بها الوجود الشرعي ، أنه ما حسنه الشرع ، ويقابله الباطل وهو ما ذمه الشرع ومقابلة الحق للباطل معروفة في الشرع وفي اللغة . قال الله تعالى : (ذلك بأن الله هو الحق ، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل[3]) (الحج ٦٢) ، ويشبه ما ذهب إليه ابن العربي ، في هذا المجال ، ما رآه المتصوفة عموماً حيث اعتقدوا أن الحق أو الوجود الحقيقي ، إنما هو مقصور على الله وصفاته إذ أن الغزالي نفسه قد صرح بذلك فقال : (ليس في الوجود إلا الله ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً[4]) ، غير أن ابن العربي أطلق على أفعال الله أيضاً أنها حق ، فقال : (الحق بالحقيقة هو الله سبحانه وصفاته وتسمى أفعاله

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٢٩١ .
(٢) ن . م . ، ص ١٢٩١ .
(٣) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٣٩ .
(٤) الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ١٩٦ .

حقاً ، وكل شيء خلا الله باطل ، كما في الحديث الصحيح[1]) . ومعنى البطلان عنده ، عدم الثبوت ، والوجود اللادائم ، أي أن هناك حقائق كثيرة ، ولكنها ترجع إلى الله في وجودها ، إلا أن هذه الحقائق لا تلبث أن تصبح باطلة أي أن وجودها غير دائم ، قال ابن العربي : (ومعنى كل شيء ما خلا الله باطل ، أي ليس له ثبوت قائم ولا وجود دائم ، وإلا فقد يكون غير الله حقاً كثيراً ، ولكن يعود إلى الله[2]) ، وقد فسر ابن العربي الحق بمعاني أخلاقية واعتقادية كما سبق أن أشرنا ، فالحق هو الحسن شرعاً ، والباطل هو القبيح شرعاً ، ويقابل الحق الضلال ، وهو الذهاب عن الحق ، أخذاً من ضلال الطريق ، وهو العدول عن السداد ، والصواب ، في الاعتقاد ، دون الأعمال ، ويعبر بالضلال أيضاً عن عدم المعرفة بالحق[3] ، وينبغي أن يلاحظ أن هذا التفسير للحق ، لا يؤخذ منه أن ابن العربي أو الغزالي يذهب إلى وحدة الوجود أي اعتبار الله وصفاته التي هي أفعاله وحدة واحدة ، ووجوداً واحداً ، لأن أبا بكر يقر بحقيقة أخرى غير الله ، إلا أنه يقول بأنها ترجع إليه أي أنه هو مصدرها ، وفاعلها ، ولذلك نرى الغزالي قد هاجم الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، لأن الله في القرآن متعال ، وليس مباطناً للموجودات أي لأفعاله ، بل ان الصفة الأساسية لله في الإسلام هي أنه المتعالي الذي لا يشبه بأي وجه من الوجوه ، أي مخلوق من المخلوقات ولا أي موجود من الموجودات ، (ليس كمثله شيء) ، وليس من شك في أن هذا التعالي تعال مطلق ، ليس فيه بين الخالق والمخلوق أي وجه شبه ، ولا اتصال إلا باعتبار أن المخلوق فعل من أفعال الخالق ، وأثر من آثاره .

نقد الفلاسفة في نفي الصفات :

إذا تصور الفلاسفة الله على أنه موجود بلا ، ولا ، ولا ، أي بسلب الصفات .

---

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ١١ ، ص ٢٩٧ .

(٢) ن . م . ، ج ١١ ، ص ٢٩٧ .

(٣) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٤٠ .

فان أبا بكر بن العربي يتساءل ، ويقول : بماذا علموه ؟ وليبينوا لنا أن لإلههم مفهوماً تطمئن إليه العقول ، وتستطيع أن تعلمه ، وليس للفلاسفة جواب مقنع عن هذا السؤال ، فيما يذهب إليه ابن العربي[1] ، وقد اعتمد في عرضه لمذهب الفلاسفة في صفات الله على كتاب « مقاصد الفلاسفة » للغزالي ، ولكن يبدو أنه اعتمد على نسخة فيها تحريف أو نقص ، أو أنه لم يتأمل نص المقاصد تأملاً جيداً ، ويتبيّن لنا ذلك في نقده لهم في معنى الواحد حيث قال : (وأما قولهم ان الذات الواحدة لا تنقسم بالفعل ، يقال لهم : نعم ولا بالقوة ، فذكرهم الفعل وحده ، تقصير أو تلبيس[2]) ، والواقع أن الفلاسفة قالوا انه لا يقبل القسمة بالفعل وبالقوة أيضاً حسبما ورد في « مقاصد الفلاسفة » الذي اعتمد عليه ابن العربي ، إذ قالوا : (ليس منقسماً بالفعل ، ولا هو قابل له ، فهو خال عن الكثرة ، بالوجود والامكان والقوة ، والفعل فهو الواحد الحق[3]) . بل ان ابن العربي نفسه حين استعرض مذهب الفلاسفة في صفات الباري ، نص على ذلك حيث قال: (والواحد الذي لا كثرة فيه هو ذات الباري فانه لا ينقسم بالفعل ، ولا يقبله فهو واحد بالامكان وبالوجود ، والقوة والفعل[4]) ، وأنت ترى من هذا أنه نقل عن « مقاصد الفلاسفة » أن الله واحد ، لا ينقسم بالفعل ولا هو قابل لذلك ، ثم يعود فيوجه إلى الفلاسفة تهمة . هي أنهم لا ينفون عنه الانقسام بالقوة أو القابلية للانقسام ، وبهذا فانه ينتفي القول بأنه اعتمد على نسخة محرفة أو ناقصة ، ويبقى أنه لم يتأمل النص جيداً عند الرد عليهم ، فغفل عن عبارة « ولا يقبله » ووجه نقداً آخر للفلاسفة ، حين وصفوا الله بأنه واحد بالامكان ، واعتبر ذلك الوصف جهلاً محضاً ، لأنه

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٢٣ – ١٢٤ .

(٢) ن . م . ، ص ١٢٨ .

(٣) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ ص ٣٧ . وطبعة سليمان دنيا ، ص ١٨٣ .

(٤) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٢٣ .

ينبغي أن يصفوه بأنه واحد بالوجوب ، واحد بالوجود ، وذلك أن مفهوم الامكان ما جاز غيره ، والواحدية في هذا المقام مما لا يجوز سواها ، والواقع أن أرسطو نفى عن الله الامكان والقوة وجعله فعلاً محضاً ، وصورة لا شيء فيها من القوة ، ولا من الهيولي ، لأن الامكان علامة على النقص ، ويبدو أن هذا النقد نقد لفظي ، لأن الغزالي الذي عبّر عن آراء الفارابي وابن سينا في هذا الصدد ، قال في « المقاصد » : (فهو خال عن الكثرة ، بالوجود ، والامكان) ، فهو هنا ينفي امكان الكثرة ، وليس معنى ذلك اثبات امكان الوحدة ، ومن جهة أخرى ، فان ابن العربي لا يوافق الفلاسفة في وصفهم الله بأنه واحد بالفعل ، لأن الفعل لا يتطرق إلى الله ، ولا يجوز أن يوصف به ، وليس هذا النقد ناشئاً عن عدم فهمه لاصطلاح الفعل لدى الفلاسفة ، لأنه يبدو من كتابه « العواصم » أنه مدرك تمام الادراك للاصطلاحات الفلسفية المختلفة من القوة والعقل ، والصورة والهيولي ، والامكان ، وما إليها من العبارات الفنية الفلسفية . ولا يتفق مع الفلاسفة أيضاً في وصفهم الله بأنه لا يقبل لواحق الكثرة من الغيرية ، والتخالف والتقابل ، وذلك لأننا نتصور الله أنه غير خلقه ، فهو إذن غير أو مغاير ، والله أيضاً يوصف بأنه خلاف خلقه ، ومقابل لهم ، فهو لا أول له ، والمخلوقات لها أول ، وهو باق لا يفنى ، وبقية الموجودات فانية ، وبعبارة أخرى فالله مقابل للمخلوقات ، أو الموجودات في صفات الكمال والجمال التي تحلى بها ، وبها قابل الموجودات في صفاتها الناقصة ، غير أن ابن العربي يوافق الفلاسفة في أن الله لا يوصف بالتقابل الذي هو بمعنى التوازي ، وكذلك التساوي ، والتشابه ، والتماثل ، وعدم التناهي ، ووافقهم أيضاً في أن الله يتصف بأنه متقدم على الموجودات كلها تقدم الشرف ، لا تقدم الزمان ، لأنه منزه عن القبل الزماني ، والقبل الطبيعي ، ومنزه عن الوجود بالقوة ، لأن ما هو موجود بالقوة يلحقه أنه يوجد بعد ذلك بالفعل ، وهذا لا يتصور في حق الله ، وخلص ابن العربي من ذلك كله إلى أن الله هو الذي لا يشبه الموجودات كلها في أي حال من أحوالها[1] .

---

(١) ن . م . ، ص ١٢٩ .

النبوات :

ذهب الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي إلى أن للعقول حداً تقف عنده لا تتعداه ، وأن وراءها طوراً لا مجال لها فيه ، وكان من رأي ابن رشد أن من أصدق ما قال القوم : (ان للعقول حداً تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف[1]) ، وقد تحدث الفلاسفة كالفارابي وابن سينا عن النبوة وتصوروها اتصالاً بالعقل الفعال عن طريق المخيلة الفائقة التي أوتيها النبي ، والتي لها مهارة نادرة في تمثيل الحقائق في صور حسية ، وأمثلة ورموز ، وألغاز وتشبيهات عن طريق المنام ، والرؤية الصادقة ، بل ان ذلك قد يكون في اليقظة إلا أنه من الندورة بمكان ، فيما يذهب إليه الفارابي[2] ، ويبدو أن الذي دفع الفارابي إلى تأسيس نظريته هذه في النبوة ، هو معارضته لأولئك الذين نقدوا النبوات ، وأنكروها واشتدوا في الرد على الأنبياء ، وعلى الكتب المنزلة ، وعلى المعجزات كابن الراوندي ، والرازي الطبيب (٣١٣ هـ / ٩٢٥) ذلك النقد والرد اللذان بلغا ذروتهما عند الرازي الذي يؤمن بالله ، وبالعقل الذي يلغي النبوة ، إذ ليس لها عنده أية وظيفة ما دام العقل موجوداً لدى الإنسان .

واستمرت نظرية الفارابي ، وكان لها أثرها في ابن عربي الصوفي الذي صرح بأن (أرض الحقيقة هي أرض الخيال[3]) . وتقوم نظرية انكار النبوة على أساس أن العقل كاف بانفراده لمعرفة ما يتعلق بما وراء الطبيعة ، وبما يتعلق بالأخلاق إلا أن ابن الراوندي اقتصر على القول بأن العقل يغني في معرفة المسائل الأخلاقية ، أما الرازي فقد ذهب إلى ما أبعد من ذلك ، وزعم أن العقل في امكانه أن يصل إلى معرفة الله ، دون حاجة إلى شرع ، وغلا في ذلك غلواً لم يصل إليه فلاسفة اليونان العقلانيون ، وذهب الرازي إلى أن العقل يستقل أيضاً بمعرفة المسائل

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٥٣٤ .

(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، القاهرة ، (دون تاريخ) ص ٥٨ . الدكتور ابراهيم مدكور ، الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، ص ٧٢ .

(٣) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ٤٨٩ .

الاقتصادية ، والعلوم ، والصناعات ، وقرر أنه ليس هناك من معنى في تفضيل بعض الناس على بعض ، ولا في جعل بعضهم أنبياء يؤتمر بأمرهم ، لأن الناس يولدون متساوين في العقول ،بل انه ذهب إلى أن الأنبياء متناقضون في رسالاتهم ، في حين يزعمون أن مصدرهم واحد[1] ، قال الرازي : (بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ، ويحسن ، ويطيب به عيشنا ، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا ... ، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة ، عنا ، وبه وصلنا إلى معرفة الباري ، عز وجل ... فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ، ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله ـ وهو الحاكم ـ محكوماً عليه ، ولا ـ وهو الزمام ـ مزموماً ، ولا ـ وهو المتبوع ـ تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ، ونوقفها على ايقافه[2]) .

ولكن ابن الراوندي خدع الناس حين عبر عن آرائه الخاصة في انكاره النبوة ، واستتر بنسبتها إلى البراهمة ، ذلك لأن البراهمة لا تنكر النبوات ، والدليل على ذلك أن أبا محمد النوبختي عرض لنا في كتابه « الآراء والديانات » مذهب البراهمة فيما يرويه لنا ابن الجوزي فقال : (ان قوماً من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق ، والرسل والجنة ، والنار ، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر ، من غير كتاب ... وأمرهم أن يعبدوا البقر[3]) ، ووافقه البيروني الذي يعتبر حجة في ديانات أهل الهند وعقائدهم ، فتحدث في كتابه المشهور « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة » عن أنبياء البراهمة ورسلهم ، وقد أخطأ المؤرخون الإسلاميون في شتى مؤلفاتهم ، كالباقلاني ، وابن حزم ، والبغدادي ، والشهرستاني

---

(١) عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الإسلام ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٨ .

(٢) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، رسائل فلسفية ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٩ ، جـ١ ص ١٧ - ١٨ .

(٣) عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الإسلام ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

فنسبوا إلى البراهمة نكران النبوة[1] ، أما إذا رجعنا إلى ابن العربي فاننا نجده قد عرض لنا في صورة كاملة ، المبررات التي برر بها منكرو النبوات نظريتهم ، ونسب تلك المبررات والآراء إلى طائفة ذكر أنها نبغت بين المسلمين ، ولم يتعرض لذكر ابن الراوندي أو الرازي ، وإنما ذكر أن هؤلاء الذين يذهبون إلى انكار النبوات ، في عصره إنما هم ثلاثة أشخاص ، ابن عمار قاضي الاسكندرية في عهد الفاطميين ، والقاضي حامد الحنفي المقيم ببيت المقدس ، والقاضي ابن الكحال ، وذكر أنه ناظرهم والتقى بهم ، في رحلته ، فعلم منهم أنهم ينتسبون إلى الفلسفة وعليها يعولون[2] .

بدأ ابن العربي ـ جرياً على عادته في منهجه النقدي ـ بعرض آراء منكري النبوات ، ثم أخذ في الرد عليهم ، ويبدو أنه أخذ هذه الآراء مشافهة عن الذين ناظرهم في بيت المقدس والاسكندرية ، حيث أنه لم يذكر مؤلفاً نقل منه ، أو وقف عليه ، والغريب أننا لا نكاد نعرف شيئاً ذا بال عن هذه الشخصيات الثلاثة التي سماها ، وغاية ما نعلم أن ابن عمار كان قاضياً بالاسكندرية في عهد الفاطميين ، وكان مهتماً بخوض غمار السياسة ، فلعله أن يكون من أتباع ابن الراوندي والرازي ، لأن هذه الأسباب المبررة لنكران النبوة ، التي عرضها ابن العربي ، لا تكاد تختلف عما ذكره ابن الراوندي والرازي ، إذ أوضح لنا أن منكري النبوة ، يزعمون أن العقول البشرية ترشد إلى القوانين السياسية والأخلاقية ، وتهتدي إليها بذاتها ، والدليل على ذلك أن كتب الفلاسفة وسيرهم ، ووصاياهم ، تتضمن جميع هذه المعارف السياسية والأخلاقية ، فكفى بالعقل رسولاً ، وقائداً إلى الغنى الذي لا فقر بعده ، والنعيم الذي لا كدر فيه ، وإلى الكمال الذي لا نقص معه ، ولو أننا اعتمدنا في معرفة الحقائق على الأنبياء ، لما وصلنا إلى أية حقيقة ، إذ أنهم يدعون

---

(١) وقد تفضل أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود فنبهني في مناقشته لرسالتي في الماجستير إلى هذه النقطة ، التي كنت متبعاً فيها لآراء المؤرخين المسلمين الذين أرخوا للمذاهب والملل والنحل .

(٢) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٨١ .

أنهم رسل الله ، ويأتون بأمور غريبة ، يزعمون أنها دلائل صدقهم ، وهي في حقيقتها مما يدخل في طوق البشر ، واستطاعتهم ، ولا تختلف عما يقوم به السحرة ، بالاضافة إلى ما في الوصول إلى تصديق الأنبياء والرسل ، من العقبات وما في معرفة صحة النبوة ، واثبات كلام الله لهم من صعاب ، ومشاق ، واشكالات ، ومن جهة أخرى فان الرسل إذا جاءت بما في استطاعة العقول أن تصل إليه ، فلا حاجة لنا إذن بهذه الرسل ، وإن جاءت بما يخالف العقول فاننا لا نقبل ما جاءت به ، وزعم منكرو النبوات أيضاً أن الأنبياء أتوا بأشياء كثيرة ، يردها العقل ، ولا يستسيغها أكثر الناس ، ولا يؤمن بها ، مما يدل على أنه لا فائدة في مخاطبة من لا يفهمها ، ولا يقبلها ، وكيف يفرّق بين مدعي النبوة ، وبين النبي ، وبين الساحر والمشعوذ ، وصاحب الحيلة ؟ بل يمكن أن يكون الرسول قد جاء لاضلال الخلق ، وغوايتهم ، وليس يخفى ما في شروط المعجزة من غموض وطول ، وبالجملة فان مشكلة النبوة تحيط بها أمور شائكة ، فمتى يستطيع الإنسان أن يخلص من هذه الاشكالات ، والغوامض ، والعمر قصير ، والسفر طويل ، ولقد أبعدتم الحقائق على الناس ، بهذه السبل ، مع أن الإنسان يصل بعقله إلى أمهات الفضائل التي ليس وراءها مقصد ولا غاية ، ولأجل هذا كله ، فان الإنسان ليس في حاجة إلى رسالة ولا إلى رسول [1] . هذا خلاصة ما ذكره ابن العربي على لسان منكري النبوات ، ويبدو من عرضه هذا أنه لا يختلف كما أشرنا عما ذهب إليه ابن الراوندي ، والرازي ، ولكن الغريب أن في بعض ما أورده ابن العربي من التعابير ، ما يشبه بعض الذي كتبه الرازي في هذا المجال . ويتبين ذلك من هذه المقارنة :

أبو بكر بن العربي على لسان منكري النبوة :	**الرازي :**
(فان العقول ترشد إلى السياسة الايالية ، والقوانين الحكمية وقانون التدبير للمصالح المنتظمة	(وبالفعل أدركنا جميع ما ينفعنا ، ويحسن ويطيب

(١) ن . م . ، ص ١٨٠ .

لعامة الخلق واصلاح الأخلاق ... ويستمر البقاء به عيشنا ونصل إلى بغيتنا على العيش الطيب ، والاستقامة الخاصة والعامة[1] ومرادنا[2]) .

ويمكن القول بأن كتب ابن الراوندي ، ومؤلفات الرازي ، قد وصلت إلى مصر ، وهنالك اتصل بها ابن عمار ، وابن الكحال ، اللذان اتصل بهما ابن العربي ، وسمع منهما النظرية الأساسية في انكار النبوة ، فترددت ألفاظ الرازي وأفكاره بينهم ، ومن الثابت تاريخياً أن كتاباً من كتب ابن الراوندي ، وصلت على الأقل فقرات منه إلى مصر ، عن طريق هبة الله ابن أبي عمران الشيرازي الاسماعيلي ، داعي الدعاة ، الذي رحل إلى مصر ، وقام بنشاط كبير ، فيها ، حيث رد على ابن الراوندي ، في مجالسه أو محاضراته ، التي ألقاها بالقاهرة ، وفند في هذه المجالس ، الطويلة ، ما أورده ابن الراوندي في كتابه « الزمردة » واقتبس منه عدة فقرات ، وقد اطلع على هذه المجالس المؤرخ للفلسفة الكبير بول كراوس ، حين أطلعه عليها صديقه الدكتور حسين الهمداني ، وتبلغ هذه المجالس ثمانمائة مجلس ، في ثمانية مجلدات ، ونشر بول كراوس قطعة منها ، من المجلد الخامس من المجالس المؤيدية من ص ٦٣ إلى ٨٨[3] ، وقد توفي مؤلف هذه المجالس ، في عهد الخليفة المستنصر بالله الفاطمي حوالي سنة ٤٧٠ هـ / ١٠٧٧ .

وبعدما استعرض ابن العربي آراءهم ، أخذ في تفنيدها ، رأياً بعد رأي ، وفقرة بعد فقرة ، وبيّن أنه سلك في الرد عليهم منهجاً شرعياً ، ثم طريقة أخرى شرعية عقلية معاً ، أما الطريقة الشرعية فقد اعتمد فيها على نص القرآن ، على قوله تعالى : (وما قدروا الله حق قدره ، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) (الأنعام ٩١) وأوضح أن هذه الآية الكريمة تدل على أن من أنكر النبوة ، فانما

---

(١) ن . م . ، ص ١٧٨ – ١٧٩ .
(٢) رسائل أبي بكر الرازي ، ص ١٧ .
(٣) دكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الإسلام ، ص ٧٧ – ٨٨ .

أنكرها لفقدانه معرفة الله حق المعرفة ، وعدم علمه بقدره وعظمته ، ومن جهة أخرى فان الله أمر بالاحتجاج على منكري النبوة بنبوة موسى ، التي قام عليها البرهان ، الواضح ، ودلت عليها الحجج الدامغة ، والسر في أن الله خص موسى بالذكر في هذا المجال ، أنه أول الأنبياء من حيث ظهور المعجزات ، ولأن عباد الأوثان من العرب كانوا يسمعون عنه ، ويعلمونه ، بسبب مجاورتهم لليهود ، ولذلك بيّن لهم القرآن أن رسالة محمد لا تختلف في جوهرها ، عن رسالة موسى ، فان اعترفوا برسالة موسى ، فان رسالة محمد مثلها ، فان أنكر العرب رسالة موسى ، وسائر الرسل ، فمن علمهم إذن ما لم يكونوا يعلمون ، ولا آباؤهم ، من المعارف ؟ هل علمتهم الأصنام التي كانوا يعبدونها ؟ ان ذلك لا يدخل في شريعة العقل ، بل هو من أمحل المحال ، وأبطل الباطل ، وإذا علمهم ذلك غير الأصنام والأوثان فليعينوه ، وليس لهم ما يعينون إلا الله ، لأن التعليم لا يكون إلا عن طريق واسطة ، ولا يمكن أن تذهب هذه الوسائط المعلمة إلى غير ما لا نهاية ، ولا أن تترقى إلى غير ما حدّ ، بل انها لا بد أن تنتهي بالضرورة إلى نهاية ، وتقف عند معلم ، لا يتصور معلم فوقه ، قد علمه أو أفاده العلم ، وهذا المعلم الغير المعلم إنما هو الباري تعالى ، وتعليمه إنما هو رسالته ، وحامل رسالته إنما هو الرسول ، فهذا المنهج الذي سلكه ابن العربي ، قد قام على أن الله هو الذي علم الإنسان ما لم يكن يعلم من الحقائق ، والتصورات وأن تعليم الله لبني الإنسان إنما يصل إليهم عن طريق وسائط ، وما هذه الوسائط في الحقيقة إلا الرسل ، فاذا كان العلم قد حصل لبني آدم ، فعلاً ، فما ذلك إلا لأنه قد جاءتهم الرسل[1] .

ثم سلك منهجاً آخر شرعياً عقلياً ، فبيّن أنه لا ينكر أن العقل يدرك الحقائق ، ويميز بينها بحسب ما أعد له ، من مجالات ، أما الزعم بأن العقل يصل إلى ادراك جميع المعلومات وأن له القدرة المطلقة ، في الادراك ، وأنه لا حد لادراكه ، فهذه دعوى لا تقوم على ساق ، وتحمل البينة على كذبها في جوانحها ، بل ان

---

(١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

العلوم الطبيعية نفسها كعلم الأحياء ، والنبات ، والطب ، لا يزعم عاقل من العلماء أنه انتهى فيها إلى درجة الاحاطة ، بكل دقيقة ، وجليلة ، بل ان بعض هذه العلوم تنطوي على جهالات يجدر بأصحابها أن يسامروا بها الملوك لاستجلاب شارد المنام ، وذلك كحديث الفلاسفة عن صدور الموجودات عن موجدها ، وعن الامتزاجات ، ابتداء من البسائط إلى الجسم ، وما إلى ذلك من الهيولي والصورة[1] .

وأما ما وضعه الفلاسفة من النظريات السياسية فان مصدرهم فيه فيما يذهب ابن العربي إنما هو الأنبياء وما أتت به من الشرائع والأخلاق ، ثم أضافوا إليها ما أضافوا مما يتفق مع أغراضهم ، وأهوائهم . وفيما يتعلق بالنظافة ، وتطهير الأبدان ، فان ذلك يرجع في نظره إلى الجبلة ، ولم تكن الرسل قد جاءت لبيانه ، وغاية ما هنالك أنها حثت عليه ، وألزمت الناس به ، بيد أن تطهير القلوب ، وتصفية النفوس ، لا يصدر عن وازع ذاتي ، ولا عن جبلة ، لأن طبيعة الإنسان جبلت على الشهوة ، والغضب ، وعلى التعقل أيضاً ، غير أن العقل إنما هو بمثابة الرقيب ، على بقية الغرائز ، ويوجد بينه وبينها صراع ونزاع ، وهذا مما لا يختلف فيه ابن العربي مع الفلاسفة ، وإنما ينبغي القول أنه لا بد من دافع ، إلى جلاء القلوب ، ووازع إلى طهارتها ، فاذا زعموا أن سقراط ، وأفلاطون ، وأبقراط قد كتبوا في ذلك ، وبيّنوا ما ينبغي عمله لصفاء القلب ، فان أبا بكر بن العربي يصرح بأنه قد قرأ ما كتبوا ، وطالع ما ذهبوا إليه ، ولكنهم في نظره قد قصروا في ذلك ، ولم يبلغوا الغاية ، وأتوا بخرافات ، وسخافات ، ولولا أنه خشي التطويل لسرد لنا شيئاً مما ذهبوا إليه ، مما من شأنه أن يوضح لنا مدى قصورهم في هذا المجال[2] . وقد خلط الفلاسفة الإسلاميون تعاليم الأنبياء ، وخاصة تعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، فبدلوا وحرّفوا ، ووضعوا تعاليمه في قوالب ، وصور ، توافق أغراضهم ،

(١) ن . م . ، ص ١٨٤ .
(٢) ن . م . ، ص ١٨٧ .

كما أنهم بدلوا وغيروا وحرّفوا أيضاً فلسفة اليونان التي وصلت إليهم عن طريق الترجمة من اليونانية ، إلى العربية ، وذلك أن هذه الترجمة لم يقم بها عدل أمين ، وزعم هؤلاء أن السعادة لا ينالها إلا أفراد قلائل ، واختلفوا في ذلك ، ولم يعتمدوا على شيء سوى الدعوى التي بنيت على غير برهان ، وعلى غير أساس من وثوق الحجة .

وفيما يتصل بما زعم منكرو النبوة من أن ما يأتي به الأنبياء من المعجزات ، والأفعال الغريبة ، ليس بشيء ذي قيمة ، بدعوى أن السحرة أيضاً تقع منهم أفعال غريبة ، بما لهم من معرفة بخواص الأشياء ، فان هذا الزعم لا معنى له ، لأن المعجزة لا بد أن تكون خارجة عما يمكن أن يكون من قبيل الحيل والسحر ، مما يعرف أنه يمكن صدوره عن الإنسان ، ويتبين ذلك من احياء الموتى مثلاً ، إذ لا يتصور فيه أن يحصل بحيلة ، أو يرجع إلى خاصة من خصائص الأشياء ، لأن الله لا يعرف إلا بأفعال لا يقدر عليها غيره ، ولا تدخل في طاقة أى كائن آخر سواه ، ومعنى ذلك أن (ما عرف به المرسل ، به يعرف الرسول[1]) ، ويذكر ابن العربي أن هذا الرأي وهو أن ما عرف به الله من أنه المبدع لما لا حيلة فيه لبشر ، يعرف به أيضاً الرسول الذي يخلق الله له ، تصديقاً له ، ما لا يقوى عليه إنسان ، هذا الرأي إنما هو مما ابتدعه ابن العربي ولم يسبقه إليه أحد من قبله ، ووصف رأيه هذا بأنه نكتة بديعة[2] ، توجه بعد ذلك للرد على من يقول ، بخواص الأشياء ، وبأنها فاعلة بذاتها ، وذكر في النهاية أنه على فرض أن المعجزة بنيت على خاصة فان تلك الخاصة ، أمر خفي على الناس أظهره الله على يد نبيه ، إذ أنه يجوز أن تكون معجزة النبي عبارة عن اظهار علم الله الخفي[3] .

---

(١) ن . م . ، ص ١٨٨ .
(٢) ن . م . ، ص ١٨٨ .
(٣) ن . م . ، ص ١٨٩ .

وأما السحر فقد بيّن أنه خبره ، وأحاط به علماً ، وأنه التقى بسحرة بابل في العراق[1] ، قال في كتابه « العواصم من القواصم » : (وأما السحر فسل به خبيراً يعلمه يقيناً ، ورآه عياناً ، ورأى البلاء به ، والفتنة فيه ، ويدري قصوره عن المعجزات ، بدرجة أعظم مما بين الأرض والسموات ، ويعلم بطلانه في نفسه شرعاً ، وابطاله عملاً[2]) ، وبيّن أن المعجزة لا بد أن ترتفع عما يستطاع بالحيل ، والخواص ، والسحر ، وأن المعجزة عامة ، وأما السحر فهو يختص بوقت دون وقت ، وشخص دون آخر ، وبظروف معينة دون أخرى ، ثم تعرض لنقد الفلاسفة الذين يزعمون أن النبوة فيها اشكالات كثيرة ، وأن الإنسان يصل إلى درجة الاتحاد بالعقل الفعال ، حتى أن بعض الفلاسفة يجعل ذلك وصولاً إلى الله ، وبعضهم يتصوره اتصالا ، وذكر أن بعض الفلاسفة الذين التقى بهم ، يظنون أن هذا العقل ، جزء من الله ، وبعضهم يتصور هذا الاتصال حلولاً من الله فيه . وبعضهم يبتعد عن التلفظ بالجزء فيعبر عنه بالاتحاد لأن الذات لا تنقسم ، ثم أوضح أن فساد هذه الآراء أوضح من أن يحتاج إلى بذل جهد في بيان بطلانه ، وفي التدليل على وهنه وضعفه[3] .

وعرّف ابن العربي النبوّة بأنها : (عبارة عن قول الله لنبيّه ، أنت رسول إلى عبادي ، فبلّغهم كذا عني[4]) . وليست النبوّة فيما يزعم الفلاسفة اتصالا بالعقل

---

(١) المقري ، نفح الطيب ، جـ٢ ص ٢٥٠ . وقال في كتابه « أحكام القرآن » : (وقد أوردنا في كتاب « المشكلين » ، القول في السحر وحقيقته ، ومنتهى العمل به ، على وجه يشفي الغليل ، وبينا أن من أقسامه ، فعل ما يفرق به بين المرء وزوجه ، ومنه ما يجمع بين المرء وزوجه ويسمى التولة وكلاهما كفر ، وحقيقة السحر أنه كلام مؤلف يعظّم به غير الله تعالى ، وتنسب إليه فيه المقادير ، والكائنات . أحكام القرآن ، ق١ ص ٣١) .

(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٨٩ – ١٩٠ .

(٣) ن . م . ، ص ١٩٢ .

(٤) ن . م . ، ص ١٩٢ .

الفعال ، ولا انطباعاً بصور وأمثال في النفس المتخيلة ، التي تتمثل حقائق غائبة عن المشاهدة ، كما أن ابن العربي عرض لنا نظرية الأشاعرة في النبوة ، وبيّن أنها جائزة عقلاً ، وواقعة في الوجود التاريخي عياناً ، ولا يمكن أن يقال انها خيال ، أو اتصال كما يزعم الفلاسفة ، كما أنها ليست واجبة عقلاً فيما يتصور المعتزلة والشيعة[1] ، لأن النبوة في تصور المعتزلة والشيعة داخلة في نظريتهم عن العدل والتحسين والتقبيح العقليين ، قال ابن العربي : (فان عندنا للباري أن يكلف ، ويأمر بواسطة هي الرسل ، وبغير واسطة) ، وذلك لأن البشر ، يجوز عقلاً أن ينتظموا تحت أمر ونهي ، ويقتضي ذلك آمراً وناهياً ، وما ذلك الآمر والناهي إلا الله ، ومعنى ذلك أن النبوة أمر يقتضيه الاجتماع الإنساني ، الذي يتوقف على وجود نظام وعدل وصلاح لأن الاجتماع البشري لا يتحقق إلا بالتعاون والمعاملة ولا يتصور ذلك إلا بأحكام وحدود ووضع سنن ، ويقتضي ذلك ، آمراً وناهياً وواضعاً للقوانين ، وما النبي إلا شخص أرسل ليسنّ للناس السنن ، ويخبرهم بحدود الله ، وأحكامه ووحيه ، ويتفق أبو بكر في مذهبه هذا مع الشهرستاني الذي قرر (أن نوع الإنسان يحتاج إلى اجتماع على نظام وصلاح ، وأن ذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بتعاون وتمانع ، وأن ذلك التعاون والتمانع لن يتصور إلا بحدود وأحكام ، وأن تلك الحدود والأحكام ، يجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه ، وأن كل من دب ودرج ليس يتلقى من الله حدوده وأحكامه ، ولا له أن يضع من عند نفسه حدوداً وأحكاماً ، فلزم العقل ضرورة أن يكون بين الناس شرع يفرضه ، شارع يتلقى من الله وحياً ، وينزله تنزيلاً ، على عباده ، وهذه قضايا عقلية[2]) .

وإلى مثل هذا الرأي ذهب الرازي (فخر الدين) (٦٠٦ هـ / ١٢١٠) حيث بنى أمر النبوة على أساس اجتماعي ، في كتابه « المباحث المشرقية[3] » . ويبدو أن

---

(١) ن . م . ، ص ١٩٣ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٤٢٦ .

(٣) الرازي ، محمد بن عمر ، فخر الدين ، المباحث المشرقية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ ، جـ ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ .

الرازي اعتمد في ذلك على ابن سينا حيث ذهب إلى أن الناس يحتاجون إلى النبوة لنظام المدينة ، اجتماعيا ، واقتصاديا ، ولا بد للانسان من اجتماع ، ولا بد للاجتماع من سنة وقانون ، وذلك يقتضي نبيا ، مرسلا ، موحى اليه بالشرع ، والقانون الذي ينتظم أمر البشرية[1] ، ويبنى على ذلك ابن العربي أمراً آخر ، وهو أن ضرورة السنن والقانون تقتضي في نفس الوقت أن الله متكلم بكلام ، هو أمرونهي ، وتكون وظيفة النبي انما هي البيان (الأفعال المنجية من أهوال الآخرة التي لا يهتدى العقل الى تفصيلها ، ولا يتمكن من تحصيلها)[2] ، ويقتضي بيان النبي للمنجيات من أهوال الآخرة ، أنه يرشد أيضاً الى ما ينبغي سلوكه ، والقيام به من أفعال في هذه الدنيا ، التي هي مقدمة للآخرة ، وممهدة لها ، ومؤدية اليها ، تلك الأفعال التي لا يستطيع ان يستقل العقل أو الخاطر بادراكها ، ولا بالوصول اليها ، اذ هي ترجع الى طور آخر ، غير طور العقل ، ومجال غير مجاله .

وأما زعم منكري النبوة أن الأنبياء يأتون بما لا يعقل ، فان ذلك جهل منهم ، وليس لنا الا أن نرجع بهم الى فلاسفتهم الذين أجمعوا على أن المعاني التي يأتي بها الأنبياء لا تدل الا على غاية الحكمة ، ونهاية المصلحة ، فالصلاة مثلا فيما يرى الفلاسفة انما رتبت على انها أدوية للقلوب ، وكذلك الحج ، وما فيه من المظاهر الدالة على الرياضة النفسية ، وتأديب النفس ، واظهار المظاهر الرفيعة على الجوارح ، وفيه ما هو أعظم من ذلك كله ، وهو الأشارة الى المقاصد البديعة . والغايات البعيدة التي ترمي اليها القلوب[3] ، واذا كان في بعض ما يأتي به الأنبياء من التفاصيل ما يغيب عنا معناه ، بحيث لا تهتدى اليه العقول ، فاننا نسلم به ونتلقاه ، بالانقياد ، ولسنا في هذا الشأن وحدنا بل يشاركنا فيه غيرنا ، وتصدي

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٩٣ .
(٢) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٩٣ .
(٣) ن . م . ، ص ١٩٤ .

ابن العربي للفلاسفة ، فأنكر عليهم ما يزعمونه من التعليلات التي يعللون بها العبادات مثل قولهم انها أدوية للقلوب مركبة تركيبا مناسبا لتركيب أدوية الأبدان ، وليس عدم أدراكنا لبعض حكم أو غايات بعض العبادات عيب ، لأن العلوم أيضاً تشتمل على أشياء كثيرة ، لا تعلل ، ولأن الأمور الطبيعية لا تعليل فيها ، فلا يقال لماذا كان القلب على هذا الشكل ، والمقدار والوضع ؟ مثلا ، فاذا كان ذلك في الصورة الجسمانية ، فكيف بالصورة المجردة ، ولذلك سخر ابن العربي من كتاب سر الخليقة وصنعة الطبيعة »[1] لبليناس ، وبين لنا أنه قرأه ،

---

(١) من الكتب الهرمسية الهامة ، وهو كتاب موسوعي في العلوم الطبيعية ، وخاصة علم الكيمياء ، وذلك لأن حاجي خليفة ذكر في « كشف الظنون » أنه كتاب في الكيمياء وسماه كتاب « سرائر الخليقة ، وصنعة الطبيعة » (جـ ٢ ص ٩٨٦) . ولكنه لم يشر إلى مؤلفه ، وذهب سانتيلانا إلى أنه كتاب بلينوس الحكيم ، أي ابولونيوس الفيثاغوري الذي عاش في أوائل القرن الأول الميلادي ، (محاضرات سانتيلانا ص ٣٧٢) ، واعتمد في ذلك على اشارة لصاحب كشف الظنون حيث صرح بهذه العبارة : « كتاب بليناس » ولم يزد على ذلك شيئاً ، ولكنه ـ أي سانتيلانا ـ لم يتفطن إلى أن حاجي خليفة ذكر كتاب « سرائر الخليقة ، وصنعة الطبيعة » ولم يسم من ألّفه ، وقال انه في علم الكيمياء ، وذكر سانتيلانا أنه توجد نسخة من هذا الكتاب ، في المكتبة الوطنية ، بباريس في قسم المخطوطات العربية منقولة عن أصل قديم مؤرخ بذي القعدة سنة ٣٤٣ هـ / ٩٥٤ نسخه محمد راقب الحنفي ، بالقاهرة في ١٢ جمادى الآخرة سنة ٩٥٨ هـ / ١٥٥١ . أما هنري كوربان ، فذكر أنه كتاب ألّفه رجل مسلم مجهول ، في عهد الخليفة المأمون ، (٢١٨ هـ / ٨٣٣) ونسبه إلى أبولونيوس الطواني ، واعتمد في ذلك هنري كوربان على فهرست ابن النديم ص ٣١٢ ط . القاهرة ١٣٤٨ هـ ص ٤٣٤ ، (ط . فلوجل ص ٣١٢) حيث ذكر ابن النديم أنه أول من أحدث الكلام في الطلسمات (كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١) . واختلفت نسخ كتاب « العواصم من القواصم » في ذكر اسم مؤلف هذا الكتاب فهو في نسخة (د) «دقلطيانوس» وفي النسخة الأخرى « فلطيانس » ، أما دقلطيانوس فهو ملك عظيم من ملوك القبط ، فيما ذكره المسعودي في كتابه « التنبيه والاشراف » ص ١٦٩ ولكنه عاد فذكره في موضع آخر من نفس الكتاب على أنه ملك من ملوك الروم (ص ١١٧) .

ورأى فيه من الخلط ما لا يخطر على بال من اختل عقله ، وطاش فؤاده ، اذ أنه قصد الى تعليل الأشياء بقانون عقلي ، فانتهى به الأمر أن أخرجها عن نطاق العقل .

واما ما ادعاه منكرو النبوة من أن النبوة لا فائدة فيها ، لأن أكثر الناس لا يقتنع بها ولا يقبلها ، فذلك ـ في نظر ابن العربي ـ ليس الا غباوة منهم ، (فان كون الحق حقا في نفسه لا يؤثر فيه رد الخلق له)[1] ، بل ان أكثر ما يذهب اليه الفلاسفة ، مردود ، عند أكثر البشر ، ومن ثم فان هذه الحجة تقلب عليهم . وترتد الى نحورهم ، وكذلك قولهم ان النبوة يمكن أن يضل الله بها الناس ، فانه قول فاسد ، لأن الله أمّننا بأنه لا يضل الخلق عامة ، وأخبر أنه لا يضل الناس عن طريق الرسل ، إذ الغاية من بعثة الرسل ، بيان أمر المهتدي ، من أمر الضال حتى يكون الناس على بينة منهما ، ومن أمرهما على بصيرة ، وقد أثار منكرو النبوات اشكالا حين زعموا أننا نحن المسلمين مختلفون ، في دلالة المعجزة ، هل هي من قبيل العقليات ، أو العادات ، وموهوا على الأيمة ، حتى ظن هؤلاء الأيمة أن هذا الاشكال من المسائل العويصة ، والواقع أن أمرها سهل ، وواضح ، وقريب إلى الأذهان ، ذلك أن المعجزة إذا كانت خارقة للعادة ، وكانت مما من شأنه أن لا يدخل في طوق البشر أصلا ، فدلالتها دلالة ذاتية أي من وجودها نفسها ، دون أن تحتاج الى اقتران التحدي أو الى موافقة للدعوى ، وان كانت مما يمكن أن يجري ، في العادة ، فان دلالتها تبدو من عدم القدرة على معارضتها أي أن ذلك من قبيل ما يسمى بالصرفة ، في اعجاز القرآن عند القائلين بها ، (كما لو قيل آيتي أن لا يحرك اليوم أحد من الخلق يدا ، فسكنت الأيدي ، غير متصرفة بحكم الارادة ، مع تعرض الإرادة)[2] فهذه وأمثالها دلالة قاطعة على صدق النبي .

ومن جهة أخرى فقد ذهب منكرو النبوة الى أن الأنسان ضعيف ، وإلى أن زاد

---

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص ١٩٦ .
(٢) ن . م . ص ١٩٧ .

النظر قليل ، فتصدى ابن العربي لهذه المقالة ، وبين أن الضعيف في تصور المسلمين انما هو من عجز لآفة اصابته في البدن أو في العقل ، وإذا كان ذلك قد حصل لانسان ، فانه يصبح غير مكلف ، وأما دعواهم أن زاد النظر قليل فهذا القول لا يعدو أن يكون من قبيل الوعظ ، لأن النظر معروف عند الناس أنه (معرفة الطريق الى المطلوب ، ومعرفة الأعمال الصالحة ، وفي التدريج به ... وحرزها من زيادة مما ليس منها ، أو نقصان ما هو منها)[1] ، وليس هذا المنهج الا المنطق الذي يفتخر به هؤلاء المنكرون للنبوة .

وزعم منكرو النبوة أيضاً أن مسالك النبوة كثيرة ، واشكالاتها متعددة ، والواقع أن مسالكهم أكثر ، وأغراضهم أشد اشكالاً ، وأعسر ادراكاً ، وأما زعمهم أن الحياة قصيرة ، فلا يمكن أن نصف هذا الزعم بأنه دليل ، إنما هو أيضاً من قبيل الوعظ ، ان ما على المرء إلا أن يقوم بواجباته ما دامت به الحياة ، وليس مسؤولاً عن قصر حياته ولا عن طولها ، وكذلك دعواهم أن الواصل إلى إدراك غاية الأنبياء قليل ، فاننا نجدهم هم أنفسهم يقررون أن الواصل إلى الحق أندر . بل هو معدوم عندهم ، أو يكاد يكون معدوماً ، أما دعواهم أن قطع هذه العقبات الشاقة الكؤود ، ليس في طوق البشر ، لأن آلات قطعها ضعيفة ، فان هذه القضية ليست كما يصورها هؤلاء المنكرون ، ولم تبلغ هذه الدرجة المهولة لأن هذه الآلات التي وسموها بالضعف ، والوهن هي في واقع الأمر قوية وقريبة ، وما هي إلا العقل ومناهجه ، فان كانت هناك آلة أخرى أو دليل آخر ، غير العقل ، فليذكروه لنا فاننا لا نعرفه[2] .

وهكذا استمر ابن العربي في الرد عليهم ، وفي تفنيد كلامهم فقرة ، فقرة ، ورأياً ، رأياً ، حتى أتى على آخر مزاعمهم ، ونقدها بقوة ، وبصدق لهجة ، في

---

(١) ن . م . ، ص ١٩٧ .

(٢) ن . م . ، ص ١٩٩ .

كل ما نقد ، وفيما دلل عليه ، وفيما ناضل عنه ، إلى أن اتصل به الحديث إلى رد آرائهم الأخلاقية ، وبنائهم أياها على علم النفس ، ونظريتهم في الفضائل الخلقية الأربعة ، مما سبق أن تحدثنا عنه في الفقرة المخصصة لمشكلة الأخلاق .

وقبل أن نختم الحديث عن النبوة نودّ أن نعرض لرأي أبي بكر بن العربي في الإلهام ، وفي الوحي ، أما الإلهام فذهب إلى أنه (ما يخلقه الله في القلب ، ابتداء من غير سبب ظاهر[1]) ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : (ونفس وما سواها فألهمها فجورها ، وتقواها) (الشمس ٨) ، وذهب إلى أن ما يسميه علماء النفس في العصر الحاضر بالغريزة ، إنما هو إلهام ، وضرب لذلك مثلاً ، بعمل النحل التي تبني أقراصها على أشكال منتظمة دائماً أبداً ، وأما الوحي فقد أعطاه ابن العربي معنى واسعاً جداً ، حتى أن ما يلقيه الشياطين في قلوب الناس يسميه وحياً ، قال الله تعالى : (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) (الأنعام ١٢١) ، وقال أبو بكر بن العربي تفسيراً لهذه الآية : (سمى الله ما يقع في القلوب من إلهام وحياً ، وهذا ، مما يطلقه شيوخ التصوف ، وينكره جهال المتوسمين بالعلم ، ولم يعلموا أن الوحي على ثمانية أقسام ، وأن اطلاقها في جميعها جائز في دين الله ، أولستم ترون أن الله سبحانه قد سمى إلهام الشياطين وحياً ، وكل ما يقوم بالقلب من الخواطر ، فهو خلق الله[2]) ، ولكن مع الأسف الشديد لم نجد النص الذي فصل فيه ابن العربي القول في أقسام الوحي الثمانية ، غير أنه ذكر في كتابه « أحكام القرآن » ، أنه فصل القول في هذه الأقسام في كتب الأصول[3] ، وقد حاور صاحبنا ابن العربي شيخه الغزالي في شأن الرؤية وعلاقتها بالنبوة ، وذكر أن أجزاء النبوة مما لا يحيط بها علم البشر ، وهي مما لا يعلمه إلا الأنبياء ، (وقد قال لي دانشمند ، يمكن أن تقسم النبوة أجزاء تبلغ ٤٦ فتكون الرؤيا جزءاً منها ، قلت له : فما تفعل

(١) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١١٤٤ .
(٢) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٢ ص ٧٤٢ .
(٣) ن . م . ، ق ٢ ، ص ١١٤٣ .

بالخمسين ، والأربعين ، وما تفعل بالسبعين ؟ ولا تنتسب الستة والأربعون ، من السبعين ، بنسبة عددية ، وان انتسبت ٤٥ ، والقدر الذي أراده النبي ، أن يبيّن أن الرؤيا جزء من النبوة في الجملة ، لأنه اطلاع على الغيب ، وذلك قوله : لم يبق بعدي من النبوة إلا المبشرات[١]) ، فابن العربي يعارض الغزالي في اعتبار النبوة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، لأنه قد ورد في أحاديث أخرى ، أنها جزء من أربعين ، وأنها جزء من خمسين ، وأنها جزء من سبعين جزءاً من النبوة ، وبما أن ابن العربي يعتبر من حفاظ الحديث ونقدته ، فانه يعلم جميع ما ورد في النبوة ، ولذلك لم يحسم المسألة ، ولم يحصر الرؤيا في نسبة عددية معينة من النبوة ، وإنما أدرك أن النبي قد قصد من هذه الأحاديث المختلفة إلى القول بأن الرؤية جزء من النبوة لا غير ، أما تعيين هذا الجزء ، وبيان نسبته إلى أجزاء النبوة ، فذلك مما لا يدخل في نطاق العقل البشري ، فيما عدا الأنبياء أنفسهم ، أو الملائكة الذين حملوا النبوة إليهم ، وانتهى ابن العربي إلى أن الرؤيا ترجع إلى ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من أنها (بشرى اما بمكروه أو محبوب ، واما تحزين[٢]) ، ويصف الرؤيا أيضاً بأنها حالة شريفة ، تعبّر عما سماه النبي بالمبشرات ، إذ لم يبق بعده من هذه المبشرات إلا الرؤيا ، كما أخبر ، وبيّن ، أنها جزء من النبوة ، إلا أن المسلمين اختلفوا في الرؤية المبشرة هذه ، فأنكرتها المعتزلة ، وقالت أنها ليست من الشريعة في شيء ، أما الأشاعرة فقد اختلفت أيمتهم فيها ، وفي بيان حقيقتها ، فقال القاضي أبو بكر الباقلاني ، والأستاذ أبو بكر بن فورك ، انها عبارة عن (أوهام ، وخواطر ، واعتقادات[٣]) . أما أبو اسحق الاسفراييني فقد قرر أنها (ادراك حقيقة[٤]) . واعتمد في ذلك على أن الرؤية ادراك أجزاء من الإنسان لم تمسها الآفة ، وذلك

---

(١) ابن العربي ، شرح صحيح الترمذي ، ج ٩ ، ص ١٢٥ – ١٢٦ .
(٢) ن . م . ، ج ٩ ص ١٢٦ .
(٣) ابن العربي ، أحكام القرآن ، ق ٣ ص ١٠٦١ .
(٤) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٦١ .

أن من بعد عهده من النوم ، كثرت الآفات عليه ، وقرر أيضاً أن الآفات تقل آخر الليل ، ويكون الإدراك صادقاً لا خلط فيه ، ولا خواطر ، ولا كواذب من الرؤى ، ويخلق الله للإنسان في الرؤية علماً بأشياء ، فيرى ما يراه على النحو الذي يراه ، ويدركه ادراكاً صحيحاً ، ولا يرى في المنام إلا ما يصح أن يدركه في اليقظة ، فاذا رأى الإنسان شخصاً في آخر العالم ، فهو يراه كأنه حاضر عنده ، وموجود لديه ، ولذلك فاننا لا نرى في المنام شخصاً قائماً قاعداً ، لأن الرؤية تتناول الجائزات ، الخارقة للعادة ، أو الأشياء العادية ، أما إذا رأى الإنسان نفسه يطير في الهواء ، أو تقطع يده ، أو يقطع رأسه ، فإنما ذلك رؤية لغيره على مثاله ، ولكنه يظن أن ذلك هو نفسه ، وهذا الذي يطلق عليه القاضي أبو بكر الباقلاني ، والأستاذ أبو بكر بن فورك ، أنه أوهام ، وخواطر ، كما إذا رأى الإنسان نفسه يطير ، وهو نائم ، أو يرى نفسه في المغرب ، وهو في المشرق ، لأن ذلك لا يكون ادراكاً حقيقة[1] ، وإنما هو ادراك مزيف مختلط ، لآفة أصابت الإنسان في حال المنام . ويرى ابن العربي أن الرؤية ادراك حقيقي ، كما يحدث من الإنسان الادراك في اليقظة[2] ، ومن ثم فان ابن العربي اتبع في ذلك رأي أبي اسحق الاسفراييني . وتأثر به ، وخالف الباقلاني وابن فورك الأشعريين ، ولكن بيّن ابن العربي أن الرؤيا تكون على أنواع من ضرب الأمثلة ، والتشبيه بين المثال والممثل به ، تلك الأمثال التي يضربها الملك في الرؤية ، لأنه لا يتكلم مع النائم إلا رمزاً ، وإيماءاً في غالب الأحوال ، وقد يخاطبه صراحة ، ودون ايماء أو رمز ، إلا أن ذلك نادر ، وقليل ما يحدث ، وضرب لنا مثلاً لذلك برؤية النبي في المنام ، حيث انه صرح أن من رآه فقد رآه حقاً ، لأن الشيطان لا يتمثل به ، فاذا رآه المؤمن فانما هو قد رأى مثالاً صادقاً في التعبير ، وفي الاخبار عنه ، وقد زاد النبي ذلك ايضاحاً فقال : (من رآني فقد رأى الحق) أي أن تلك الرؤيا لم تكن تخييلاً ،

---

(١) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٦٢ .
(٢) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٦٣ .

ولا تلبيساً ، وإنما هي رؤيا صادقة كفلق الصبح ، لا شيء فيها من أضغاث الأحلام، ولا من الاختلاط في الخواطر ، أو الأوهام[1] .

وصف المخطوطات التي اعتمدنا عليها في التحقيق :

اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب ، كتاب « العواصم من القواصم » على ثلاث نسخ مخطوطة ، وعلى نسخة مطبوعة ، وعلى مبحث منه مطبوع أيضاً . أما النسخ المخطوطة فتوجد بدار الكتب المصرية ، الأولى منها رمزنا لها بحرف (د) لأنها كتبت بخط أندلسي جميل وواضح ، وان كانت فيها آثار رطوبة ومحو ، في بعض أوراقها ، تقع تحت رقم ٢٢٠٣١ ب بها مائة وأربع وثلاثون ورقة (١٣٤) ، وفي كل ورقة ٢٣ سطراً ، مقاس حجمها المكتوب ١٤/٢٣ ، ومقاس المكتوب وغير المكتوب معاً ٢٧ ونصف / ١٩ ونصف ، لا يعرف ناسخها ، ولا تاريخ نسخها ، ويبدو من خطها أنها أقدم النسخ ، كتب على أول ورقة منها : كتاب القواصم والعواصم . س ١ للإمام العالم الأجل س ٢ ، أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي رضي الله عنه س ٣ . وكتب في السطر الرابع بخط حديث ، ألّفه في سنة ٥٣٠ في شعبان . وفي الورقة الثانية : بسم الله الرحمن الرحيم ، صلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه ، س ١ . قال الشيخ الفقيه الإمام الأوحد الحافظ س ٢ . العلامة الأمجد أبو بكر بن العربي رضي الله عنه ورحمه س٣ . أول هذه النسخة الحمد لله رب العالمين اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم ، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد ... الخ . وكتبت العناوين فيها وأوائل الفقرات بحروف بارزة سوداء . وآخر هذه النسخة مبتور ، كما بتر أو نقص بعض أوراق منها في أثناء الكتاب كما هو مبين في الهوامش ولكن نصها في أغلب الأحيان يعتبر أصح النصوص وأوضحها رغم نقص بعض أوراقها . وينبغي التنبيه إلى أنه قد وقع خلط

---

(١) ن . م . ، ق ٣ ص ١٠٦٣ .

في بعض أوراقها ، إذ ما نقص منها في بعض مواضعها ، وجد في آخر النسخة ، مرقماً على أنه تابع للنص ، ومسترسل معه ، والواقع أنه راجع إلى ما نقص من مواضع أخرى ، وقد أشرنا إلى ذلك كله في الهوامش . وآخر ما ورد في النسخة : من رآني في المنام فقد رآني حقاً ...[1] قطعاً انه لا يرى ذات النبي .

أما النسخة الثانية فهي نسخة جيدة أيضاً ، إلا أنها رغم أنها كاملة ، لا تبلغ جودة النسخة الأولى ، وهي واقعة تحت رقم ٦٢١ عقائد تيمور بدار الكتب المصرية أيضاً ، والورقة الأولى منها مزخرفة ، وكتب في آخر ظهرها : ٩٧ في ثاني الملل والنحل لابن حزم كروية الأرض ، وقوله تعالى : والشمس (س ١) تجري لمستقر لها ، وفي قصة ذي القرنين ، (وجدها تغرب في حين حمئة) (س ٢) ، وكتب على وجه الورقة الثانية ، الحمد لله ، اعلم أن كلام جميع الحكماء ، والفلاسفة وعلومهم مستفادة من الشرائع والملل السابقة ، وأن كفرهم وضلالهم ـ والعياذ بالله ـ بسبب ارتباط العوائد الجارية ، في العالم ، وخفاء تعلق القدرة بالموجودات وذلك مثل انكار النصارى ، وجود الكيمياء لغموض علمها ، وخفاء سرها ، وأيضاً فلخفاء سر القدر ، والحكمة الإلهية ، عن الخلق ، نعوذ بالله من الضلال ، والخذلان ، والاستهواء في خارف (كذا) الدنيا والميل إلى الراحة ، من مشقة التكليف ، الطارئة مشقتها على الطبع البشري ، لأن وحده ، بمجرده لا يتوصل به ، إلى شيء إلا بما تقتضي التجربة ، والتكرار المقتضيان لآلاف عديدة وافرة من السنين ، تأمله منصفاً ، وفوق كل من ذوي العلم ، العليم هـ . وفي ظهر الورقة الثانية كتب عنوان : فهرست الكتاب ، وتحته كتب فهرست تفصيلي لمسائل الكتاب ، متفق مع ما ورد فيه من موضوعات وكتب ذلك على شكل جدول ذي أربع مربعات كل مربع يوضع فيه رقم الورقة وعنوان المسألة التي وردت في تلك الورقة وفيما بعدها ، هذه المربعات الأربع على عرض الورقة ، أما على طولها فهي

---

(١) طمست منها كلمات .

ثمانية مربعات ، ويكون ذلك مستطيلاً ذا اثنين وثلاثين مربعاً صغيراً ، وكتب هذا الفهرست ابتداء من ظهر الورقة الثانية إلى حوالي ثلثي وجه الورقة الخامسة ، وبقي ظهر الورقة المذكورة بياضاً مع وجود رسم ذلك الجدول .

وكتب على وجه الورقة الأولى التي تعتبر أول نص الكتاب حسب ترقيم الناسخ الذي اعتبر أوراق الفهرست زوائد ، كتب على الجانب الأيسر من أعلى : **عقائد تيمور** (ك ١) ، أي رقم الكتاب ورقم الكراس الأول منه . وكتب في وسط الورقة من أعلى : كتاب العواصم من القواصم (س ١) ، تأليف الشيخ الفقيه ، قاضي القضاة (س ٢) أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (س ٣) ، رحمه الله تعالى آمين (س ٤) . وكتب على الجانب الأيسر : وكانت بداءة نسخة يوم ٢ الأحد ثاني شهر ربيع الأنور بمولده الشريف صلى الله عليه وسلم من سنة ١٢٥٨ ، وكتب تحت ذلك بخط آخر يبدو أنه أحدث من الأول : ودخلت في نوبة عبيد الله محمد المكي بن عزوز سنة ١٣١٣ ، وأسأل الله أن تبقى لذريتي باذن الله ينتفعون وينفعون بها ان شاء الله . ويبدو أن ذلك بخط الشيخ محمد المكي ابن عزوز نفسه ، وهو من العلماء الجزائريين المعاصرين الذين كانت لهم مكانة مرموقة في العلوم الإسلامية في المغرب الإسلامي ، ويبدو أنه أتى بهذه النسخة إلى مصر حين وروده إليها ، وذهابه إلى تركيا مهاجراً .

وكتب على الورقة الثانية من النسخة : بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . وأولها : قال صالح بن عبد الملك بن سعيد قرأت على الإمام الحافظ أبي بكر بن العربي رضي الله عنه قال : الحمد لله رب العالمين ، اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وبارك على محمد وآل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد الخ .

بها ٢٢٦ ورقة ، وقد أخطأ الناسخ في الترقيم فعد الورقات بـ ٢٢٩ ورقة أي أنه زاد ثلاث ورقات ، وذلك أنه أخطأ في ترقيم ورقة ٨٦ فكتبها ٨٩ واستمر على ذلك . وفي كل ورقة ١٥ سطراً ، ومقاس حجمها ٩/١٤ بالنسبة للمكتوب فقط ، و ٢١ ونصف / ١٥ ونصف بالنسبة للمكتوب وغيره .

أما الناسخ فهو الحاج حموده بن حموده بوسن (التونسي مولداً الطرابلسي القرباني أصلاً ، ونسباً ، المالكي مذهباً ، الأشعري اعتقاداً) ، وقد ذكر أنه ابتدأ في نسخ الكتاب في ٢ ربيع الأنور سنة ١٢٥٨ هـ ، وفرغ من نسخه في ١٢ ذي الحجة سنة ١٢٥٨ هـ . وقد كتبت العناوين أيضاً بالحروف البارزة ، وكذلك أوائل الفقرات ، وتمتاز هذه النسخة بالتعليقات التي كتبها الناسخ ، وبالمقارنات التي سجلها ، في الهوامش بين النسخ المتعددة التي قابل بها نسخته ، أو نسخ عنها . وآخر النسخة : (وكذلك وجدت الحال أنا هناك وها هنا بعد مائتين وثمانين عاماً على تلك النسبة ، وكذلك يكون إلى يوم القيامة ، والله أعلم ، تمت العواصم من القواصم بحمد الله وعونه يوم الجمعة ثاني عشر ذي الحجة الحرام موفي شهور عام ١٢٥٨ ثمان وخمسين ومائتين وألف بعد الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية ، بيد الفقير إلى المحسن عبده الحاج حموده بن حموده بوسن التونسي مولداً ، الطرابلسي القرباني أصلاً ، ونسباً ، المالكي مذهباً ، الأشعري اعتقاداً ، كان الله له ، وختم بالخير عمله آمين ، نسخها لنفسه ثم لمن شاء الله بعده غفر الله زلله ، وجبر بمنه خلله ، ورحم الله آباءه وأشياخه ومعلميه وجميع المسلمين آمين :

وان تجـد عيباً فسـدّ الخلـلا ... جل من لا عيب فيـه وعلا) .

ورمزت إليها بحرف (ز) .

وفيما يتعلق بالنسخة الثالثة فانها أقل النسخ جودة لكثرة أخطائها ولجهل ناسخها فيما يبدو من نسخه ، وهي واقعة تحت رقم ٤ توحيد ش بدار الكتب المصرية ، وكتب على أول ورقة منها : الحمد لله وحده (س ١) ، قال شيخ مشايخنا حرمة الله بن عبد الجليل (س ٢) ، رضي الله عنهم أجمعين (س ٣) :

مراجعنا في راجـع الوقف قد غفل ... وساق نصوصاً لا تساعـده فزل

رمى ما حكى المواق من قول مالك ... فأشوى مصاب القول فاستنوق الجمل

عليك بتحقيق المبـاني فـانـه ... أبان لنا ما في دليلك من خلل

وكتب على الورقة الثانية ا هـ :

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد ، وعلى محمد وآله وصحبه الكرام ، وبعد فاني قد وهبت هذا الكتاب المسمى بالعواصم والقواصم لأبي بكر بن العربي لشيخنا وأستاذنا العالم العلامة سيدي محمد محمود كفاه الله شر كل حسود ، إذ هو به أحق ، وأولى كتبه فقير ربه محمد العربي زروق في ١٩ شوال المبارك سنة ١٣٠٣ . وكتب تحت ذلك بخط آخر الحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده . وشطب على ما ورد بعد ذلك وهو مقدار أربعة أسطر ، تشطيباً كاملاً ، وكتب تحت ذلك : ثم وقفه مالكه محمد محمود بن التلاميد التركزي ، على عصبته بعده ، وقفاً مؤبداً ، فمن بدله فاثمه عليه ، وكتبه محمد محمود ، لطف به ، في ١٤ شوال سنة ١٣٠٣ هـ . وكتب على الجانب الأيسر من أعلى الورقة نمرة ٤ توحيد ش خصوصية ، عمومية ، ٤٢٦٥٤ .

وكتب في أول الورقة الثالثة : بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وترك مستطيل أبيض يبدو أن الناسخ كان يريد أن يجعله محلاً للزخرفة إلا أنه لم ينجز ذلك .

وأول النسخة : قال صالح بن عبد الملك بن سعيد : قرأت على الإمام الحافظ أبي بكر بن العربي رضي الله عنه قال : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الخ . وبها تعليقات أيضاً .

وبهذه النسخة ٢١٥ ورقة[1] وفي كل ورقة ٢١ سطراً ، ومقاس حجمها المكتوب ٨/١٦ وبزيادة غير المكتوب ١٦/٢٢ أما الناسخ فغير مذكور ، وأما تاريخ النسخ فهو ١٤ يوم الأحد ، محرم سنة ١٢٨٩ هـ .

---

(١) وقد أخطأ أحد المعلقين فذكر أن عدد ورقات النسخة ٢١٠ في هامش آخر ورقة من الكتاب .

وآخر ما ورد في النسخة : وكذلك وجدت الحال أنا هناك ، وها هنا ، بعد مائتين وثمانين عاماً ، على تلك النسبة ، وكذلك يكون إلى يوم القيامة والله أعلم ، تمت العواصم من القواصم بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم ، وكان الفراغ من نسخه يوم ١٤ الأحد ، من محرم سنة ١٢٨٩ . وقد رمزت إليها بحرف (ج) .

وأما النسخة المطبوعة فهي نسخة نشرها الشيخ عبد الحميد بن باديس في قسنطينة ، الجزائر ، سنتي ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٧ ، ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٨ اعتماداً على مخطوطة واحدة توجد بجامع الزيتونة ، بتونس ، فيها بياض وخروم في بعض المواطن ، وقد اجتهد في قراءة النص اجتهاداً جيداً ، وحاول أن يحافظ على النص كما هو ، وطبعه في جزءين الجزء الأول سنة ١٩٢٧ والثاني سنة ١٩٢٨ . ورمزت له بحرف (ب) وقد استفدت من تعليقاته ، وقراءته .

أما المبحث المطبوع الذي رجعت إليه أيضاً فهو مبحث الصحابة وتاريخ الفتنة ، نشره الشيخ محب الدين الخطيب السلفي المعاصر المتوفي سنة ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠[1] ، الطبعة الثانية كانت في سنة ١٣٧٥ هـ وهو المبحث الذي يبتدىء من ص ٩٨ إلى ص ١٩٣ من الجزء الثاني من نشرة الجزائر التي اعتمد عليها الشيخ محب الدين الخطيب دون غيرها كما نص على ذلك في مقدمة كتابه[2] ولم يعتمد على أية مخطوطة أخرى ، وهذا ما جعله يتصرف في بعض نصوص المبحث الذي نشره ، فيقدم ويؤخر على حسب ما أداه إليه اجتهاده وخاصة في التهم التي وجهها الخوارج على عثمان إلى الأخير ، وتصرف في بعض التراكيب والكلمات ، وقد

---

(١) كتب الشيخ أبو الوفاء المراغي عن حياة الشيخ محب الدين الخطيب مقالاً في مجلة الأزهر عدد ذي الحجة سنة ١٣٨٩ هـ فبراير سنة ١٩٧٠ ص ٧٧٦ - ٧٧٩ .

(٢) العواصم من القواصم ، في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، مقدمة المحقق ، ص ٨ .

أشرنا إلى أغلب ذلك في هوامش النص الذي حققناه .

منهج التحقيق :

وقد نهجنا منهجاً انتقائياً مقارناً في تحقيق النص ، فلم نعتمد على نسخة واحدة ، بل اخترنا ما هو أقرب إلى النص الذي كتبه المؤلف ، وأثبتناه ، وأشرنا في الهوامش إلى ما في النسخ الأخرى ، مما يقابل ما أثبت ، وحاولنا أن نخرج النص اخراجاً نقدياً فرجعنا إلى بعض المصادر التي اعتمد عليها ابن العربي كمقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، وإلى بعض المراجع التي أوردت نصوصاً من « العواصم من القواصم » كتذكرة الحفاظ للذهبي[1] ، والديباج لابن فرحون[2] ، والاعتصام للشاطبي[3] ، وقد تتبعنا المواضع التي اعتمد عليها ابن العربي في كتابي « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، ووضعنا لذلك جدولاً مقارناً بينهما وبين كتاب « العواصم من القواصم » وهو :

« مقاصد الفلاسفة » للغزالي	« العواصم من القواصم » لابن العربي
١٤١ - ١٤٣	١٥٣
١٤٤	١٣٨
١٦٣	١٥٤ - ١٥٥
١٨٣	١٢٨
١٨٥	١٢٨
٢٣٥	١٢٥

---

(١) الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٣٤ هـ ، جـ٣ ص ٣٢٤ - ٣٢٥ وقد ترجم له في جـ ٤ ص ٨٦ .

(٢) ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ص ١٢١ .

(٣) الشاطبي ، الاعتصام ط . الأولى ، القاهرة ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ ، جـ١ ص ١٩٤ ، ٢٠٢ ، ٣١٦ ، ٣٤٣ ، جـ٣ ص ١٥٤ .

٢٤٧	١٢٧
٢٥٢ – ٢٥٥	١٢٤ – ١٢٦
٢٦١	١٥٣
٢٧١	١٢٦
٢٧٩	١٢٦
٢٨٠	١٢٦ – ١٢٧
٢٨٨ – ٢٩١	١٣٩ – ١٤٣
٢٩٧	١٤٥
٢٩٨	١٤٦
٣٠٠	١٤٥
٣٠٤ – ٣٠٧	١٥٣
٣١٧	١٥٣
٣٢٩ – ٣٣٠	١٤٢
٣٣٤	١٥٨
٣٣٥	١٤٣
٣٣٥ – ٣٣٨	١٥٦
٣٣٩	١٥٩ – ١٦١
٣٤٠	١٦٣ – ١٦٤
٣٤٢ – ٣٤٤	١٦٠
٣٤٤	١٦٦
٣٥٦ – ٣٥٧	١٢٨
٣٧١	١٧١

« تهافت الفلاسفة » للغزالي **	« العواصم من القواصم » لابن العربي
١٢٦	٩٣
١٤٥	١٤٠
١٤٨	١٤١
٢٣٩ – ٢٥١	٩٠

تحقيق نسبة الكتاب إلى ابن العربي :

قد أشار المؤلف نفسه إلى كتابه في عدة كتب من تآليفه ، فذكره في « سراج المريدين » ورقة ٢٥ ، وورقة ١٣٦ ، وذكره في كتابه « شرح صحيح الترمذي » جـ ١٣ ص ٢٥٥ قال : (وقد أتينا فيها في كتاب « العواصم عن القواصم » بما نرجو ذخر الله فيه ، وثوابه عليه ، ولا بد لمن أراد السلامة من ذلك من مطالعتها) ، وذكره في نفس الكتاب جـ ١٣ ص ٢٢٩ قال : (وقد افضنا في ذلك عند املائنا كتاب « العواصم » ما يغني ، ويفيد ، برهاناً) ، ونسبه إليه المقري في « نفح الطيب » ، جـ ٢ ص ٢٤٢ ، ونسبه إليه ابن فرحون في « الديباج » ص ١٢١ ، والشاطبي في كتابه « الاعتصام » جـ ١ ص ١٩٤ ، ٢٠٢ ، ٣١٦ ، ٣٤٣ ، جـ ٣ ص ١٥٤ ، وذكره الذهبي في « تذكرة الحفاظ » جـ ٣ ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥ ، ولم نر أحداً شك في نسبة الكتاب إليه ، ولا ارتاب في صحة تلك النسبة ، وتوجد فيه نصوص كثيرة تشبه بعض ما في كتبه الأخرى ، في معانيها ، بل في ألفاظها أيضاً ، ومن جهة أخرى فان أسلوبه في كتابه هذا واضح أنه له ، وليس لغيره ، في قوته وصفائه ، ومتانة ألفاظه ، وجزالتها ، بالاضافة إلى أنه ذكر فيه رحلته إلى المشرق ولقاءه بالغزالي ، مما لا يدع مجالاً للشك أنه من تأليفه ومن وضعه ، واملائه .

** المقاصد تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ . تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

ويعتبر الكتاب قطعة نقدية ملتهبة ، فهو متأثر فيه بأستاذه الغزالي في منهجه النقدي ، فنقد المتكلمين من المعتزلة وبعض الأشاعرة ، كما نقد الفلاسفة والمتصوفة ، والباطنية الاسماعيلية ، والفقهاء والمشبهة ، أو الظاهرية ، والمؤرخين ، والأدباء ، والقراء ، والمربين ، والمحدثين والمفسرين ، فلم يترك طائفة من الطوائف إلا نفذ إلى مذهبها ، ونحله ، ولا تياراً من التيارات المذهبية إلا غاص فيه وتمثله ، وكان في كل ذلك محتفظاً بشخصيته ، واستقلال فكره ، حتى إزاء أيمة الأشاعرة أنفسهم ، الذين ينتسب إلى مذهبهم ، ويأخذ بآرائهم ، فكتابه هذا يضعنا أمام مواقف الناس الفكرية والعقائدية ، والعلمية ، في عصره في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، ويعطي صورة لامعة ، جامعة ، معبّرة عن روح الحضارة الإسلامية في ذلك العهد ، ودالة على ما يموج فيها من آراء واعتقادات ، في مجال الألوهية والإنسان والطبيعة ، في ميدان الروح ، وفي ميدان المادة ، في عالم الغيب ، وفي عالم الشهادة . ومن ثم فالكتاب وثيقة تاريخية حضارية لا تقدر بثمن ، ولذلك فهو يستحق أن يبعث إلى الناس بعثاً جديداً ، وأن يخرج إليهم في صورة حية ، وبطريقة نقدية علمية ، تمكن من يطالعه من النفاذ إليه ، والتمتع ، بمضمونه ، وشكله ، أو بمادته ، وصورته الأخاذة البديعة .

فهرست

المواضيع — رقم الصفحة

(فلسفة أبي بكر بن العربي)

مطابع الشروق – بيروت
ص. ب. : ٨٠٦٤ – ت ٣١٥٨٥٩